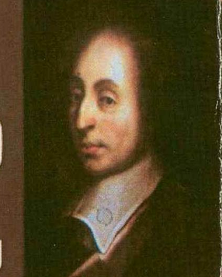
روبرت تسيمر Robert Zimmer





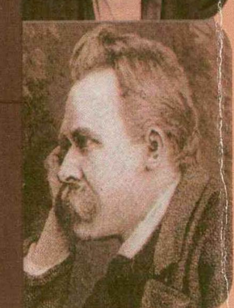
في صحبة الفلاسفة

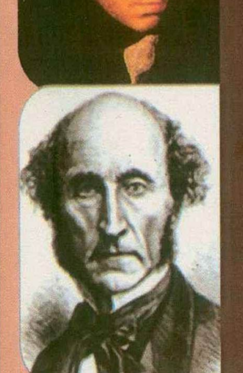
مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة





الجزء الأول





ترجمة

الأستاذ الدكتور

عبد الله محمد أبو هشه

دار الحكمة

لندن

في صحبة الفلاسفة

مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة

الجزء الأول

تأليف : روبرت تسيمر

ترجمة: د. عبد الله محمد أبوهشّه



دار الحكمة
لندن

- في صحبة الفلاسفة
مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة
- **المؤلف:** روبرت تسيمر
- **ترجمة:** د. عبد الله محمد أبو هَشَّة
- **الجزء:** الأول
- **الطبعة:** الأولى ٢٠١١
- **الناشر:** دار الحكمة ـ لندن
- **التصميم:** شركة Presstop ـ لندن

ISBN: 1 904923 86 0

Robert Zimmer: Das Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken. 3. Auflage. Deutscher Taschenbuch Verlag. Nr. 34118. München. Februar 2005 (Originalausgabe September 2004).

ISB 3-423-34118-1

DAR ALHIKMA

Publishing and Distribution



Chalton Street, London NW1 1HJ Tel: 44 (0) 20 7383 4037 Fax: 44 (0) 20 7383 0116 **88**

E-Mail: hikma_uk@yahoo.co.uk Website: www.hikma.co.uk

تعريف الناشر الألماني بالكتاب

هذا الكتاب:

إنها كتب صنعت التاريخ، وتسكن في عالم اليوم أرفف المكتبات وفي الغالب الأعم لا تقرأ: إنها الأعمال الفلسفية الرائدة مثل كتاب (نقد العقل الخالص) لكانت، أو كتاب (هكذا تحدث زارادشت) لنيتشه.

لذلك أخذ الفيلسوف الدارس المتخصص روبرت تسيمر على عاتقه عرض هذه الكتب العسيرة في أسلوب جذاب. إنه يأخذ القارئ في زيارة قصيرة لعوالم ستة عشر عملا من الأعمال المركزية التي صنعت تاريخ الفلسفة، ابتداءً من جمهورية أفلاطون حتى نظرية العدالة لجون راولس. وبذلك يعرض الأفكار الجوهرية لكل كتاب، ويشرح الأطر والظروف الثقافية والسياسية لنشأته، كما يوضح بدقة الصلة بين حياة المؤلف وتفكيره.

إنها حقا رحلة علمية فلسفية ثقافية، كما أنها رحلة ممتعة في آن واحد.

المؤلف:

الأستاذ الدكتور روبرت تسيمر من مواليد عام ١٩٥٣م، درس الفلسفة واللغة الإنجليزية وآدابها، وعمل بالتدريس في الجامعة، وفي برامج تعليم الكبار، وهو يعيش في برلين ككاتب حر.

المترجم:

الأستاذ الدكتور عبدالله محمد أبوهشّه أستاذ الأدب الحديث والمقارن بجامعة الأزهر من مواليد عام ١٩٤٤م، درس الأدب العربي في جامعة الأزهر، والأدب الألماني في جامعة فيلهلم الفستفالية بمدينة مونستر بجمهورية ألمانيا الإتحادية. مؤسس قسم اللغة الألمانية بجامعة الأزهر فرع البنات ورئيسه من ١٩٩٦ حتى ٢٠٠٩م. له العديد من المؤلفات بالعربية والألمانية وعدد من الترجمات.

بيانات الكتاب بالألمانية:

Robert Zimmer: Das Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken. 3. Auflage. Deutscher Taschenbuch Verlag. Nr. 34118. München. Februar 2005 (Originalausgabe September 2004).

ISB 3-423-34118-1

الفهرس

تأملات عند الدخول في بوابة بيت الفلاسفة

تستدعي بوابة بيت الفلاسفة عند الدخول منها التفكير في بناء فخم مهيب. فلقد ارتقى بيت الفلاسفة عبر ٢٥٠٠ عام إلى مكانة لا يمكن تجاهلها. لكن الكثيرين يخجلون من الدخول في هذا البيت. فالمداخل غير واضحة المعالم، كما أنها تبدو شديدة الصعوبة، حتى أيضا عند التعرف على أجزاء محدودة العدد فقط من هذا البيت. والعمل الفلسفي الكبير يماثل في هذا البيت شقة مجهزة بصورة فنية خاصة وثرية. إن عددا من السكان التقليديين أي علماء الفلسفة يعالجون غالبا على مدى عشرات السنين ركنا واحدا فقط من هذا البيت. إنهم سوف يصرون على أن الإنسان لن يفهم عملا رائدا من الأعمال الفلسفية إلا إذا ناقشه وحاوره مدة طويلة عدة مرات، وسوف يرفضون أي قول بأن مثل هذا الكتاب يمكن فهمه وشرحه بصورة قريبة من استيفاء القصد.

ولذلك يجب القيام بجولة أولى في هذا البيت، وإلقاء نظرة على الأماكن الهامة اللافتة للنظر كل على حدة، وتكوين تصور عن وضعها وعمارتها وتجهيزها. بعد ذلك يمكن لكل إنسان أن يقرر بنفسه، إلى أي هذه الأماكن يريد أن يعود مرة أخرى، حيث يرغب في قضاء بعض الوقت.

إن الست عشرة مقالة التي بين أيديكم في هذا الكتاب تريد بدقة اصطحاب القارئ إلى مثل هذه الجولة. وليس من المطلوب لمثل هذه الجولة إعداد أو تدريب، ولا يلزم لها ألقاب ولا شهادات. فليس الهدف من الكتاب

تحليلات بحثية عميقة وإنما تعريف أولي في جو مريح. وبذلك فإن الكتب الصعبة الجافة، ستبدو أمامنا من هذه الزاوية الأكثر جاذبية. كل هذه الكتب لها تاريخ شخصي خاص جدا بها، كما أنها تتناول قضايا ستبدو في ضوء هذا المنظور جديدة وهامة، بعد أن تم إزاحة الغبار الأكاديمي عنها.

إن البوابة، مهما بدت فخامتها هي المدخل الطبيعي المريح للبيت. إن من امتنع حتى الآن عن عبور العتبة، سوف يكتشف أن بوابة بيت الفلاسفة تنفتح لكل إنسان أتى إليها ومعه حب الاستكشاف، والاهتمام، وبعض الوقت. ولسوف يلاحظ بعد خطوات قليلة أن حجرات هذا البيت لم تجهز لجماعة صغيرة مختارة، وإنما لكل من هو مستعد لقبول هذه الأفكار، التي ربما تبدو للوهلة الأولى غير معتادة، لكنها ستثبت عند النظرة الفاحصة أنها جديرة بإعمال العقل فيها إلى أقصى حد، بل إن بعض هذه الأفكار ربما لا يكون بعيدا عن أفكارنا الخاصة.

إننا لن نعدم عددا من المتخصصين، الذين سيشيرون إلى عدد ليس بالقليل من الأعمال الفلسفية الهامة، التي لم نتناولها بالعرض في هذا الكتاب. لكن هذا الكتاب يتناول بالعرض مختارات من هذه الأعمال محدودة العدد لا غير، دون ادعاء الشمول أو الكمال.

كل المختارات من هذا النوع موضوع أخذ ورد. كما أنه لم يتم دائما في هذا الكتاب اختيار الأعمال الفلسفية، التي تحتل مكان الصدارة في الدراسات الجامعية، وإنما تم اختيار الأعمال الفلسفية التي تخطى تأثيرها ميدان الفلسفة إلى حد كبير، واكتسبت قراءً، وبذلك فإن المأمول من اختيارها للعرض في هذا الكتاب، أن تثير اهتمام قراءٍ جدد أيضا للوهلة الأولى عند الاطلاع عليها. إن بوابة الفلاسفة ليست فقط مدخلا لبيت عظيم، وإنما هي أيضا مدخل لبيت ممتع مفتوح.

روبرت تسيمر

أهمية الكتاب للثقافة العربية

لا يوجد في المكتبة العربية على حد علمي كتاب يحلل بعمق ويعرض في شمول الكتب الفلسفية الرائدة، التي تمثل منعطفات هامة، وتحولات جذرية في الفكر الإنساني. وهذا الكتاب يتناول ستة عشر عملا فلسفيا رائدا في جزئه الأول، ومثلها في جزئه الثاني، مما يجعله أهم كتاب في ميدانه، إذ أنه يكون بذلك قد قدم للقارئ العربي كل الكتب الرائدة في تاريخ الفلسفة الغربية.

لذلك تسد ترجمة هذا الكتاب فراغا مهماً، وحاجة واضحة لدى القراء والمتخصصين العرب، للتعرف على هذه الكتب، وعلى ماتحتوي عليه من نظريات فلسفية ورؤى فكرية، مثلت المحرك الدائم للتغيرات التاريخية الكبرى على مر التاريخ.

عبدالله محمد أبوهشّه

الحلم بالملوك الفلاسفة

أفلاطون: الدولة المثالية
(من ٣٩٩ إلى ٣٤٧ ق. م.)

لا يحلم الإنسان لنفسه وحده فقط، وإنما توجد أيضا أحلام إنسانية جماعية، ترسم صورة عالم متحرر سعيد، خال من الألم. لقد تناول كل من الدين والفلسفة والفن هذه الأحلام بالحديث عنها دائما وبصورة متجددة وتحديد معالمها. وينتمي إلى الأحلام الإنسانية القديمة أيضا الحلم بالدولة المثالية نموذجا للنظام العادل المتكامل للحياة الإنسانية المشتركة.

ومن بين الأعمال الفلسفية، التي أعطت لهذا الحلم شكله العقلاني، يعتبر العمل الفلسفي الرئيسي للفيلسوف الإغريقي أفلاطون المعروف في العربية بالجمهورية (الدولة) (Politeia) أشهر هذه الأعمال.

كمايعتبر كتاب الجمهورية (الدولة) أول ما وصلنا عن تخيل الدولة المأمولة على الإطلاق. لقد حاول أفلاطون بكتابه هذا إحداث نقلة كبيرة، فهو أراد أن يربط فيه السياسة بالأخلاق، والغيبيات بالدين، والتأويل العقلي للعالم بالأساطير. وبعبارة أخرى فإن دولة أفلاطون أحيت مطلب ربط النظام السياسي بقوانين الواقع الحقيقية الدائمة، كما أنها أول مشروع كبير للنظام السياسي في تاريخ الفلسفة الأوربية. لقد قام السابقون على أفلاطون بضبط النغمة الأساسية في الحفلة الموسيقية (الكونسرت) كثيرة النغمات، أما

أفلاطون فقد قام بعزف المقدمة في هذه الحفلة. يمثل السؤال عن قضية العدالة نقطة البداية في هذا الكتاب، الذي يقود أخيرا إلى وصف النظام العادل بأنه الذي يبني على أسس ثابتة تماما، بحيث تستطيع أن تصمد دون تغيير على مر العصور. كما يوجد في مركز هذا النظام العادل تصور: هو أن الدولة سيحكمها حقيقة أفضل العناصر، الذين يتميزون بالحكمة والكفاءة معا، ذلك لأن أفلاطون لم يكن يحلم بالدولة المثالية فقط، وإنما كان يراوده الحلم بالملوك الفلاسفة، الذين يجمعون بين الحكمة والسلطة معا. فهؤلاء الملوك الفلاسفة ليسوا قادة سياسيين فقط، وإنما هم قادة روحيون في نفس الوقت، يستطيعون قيادة الناس إلى طريق الحقيقة المطلقة. لقد ظل هذا الحلم عبر التاريخ الإنساني كله حلما مغريا لا يمكن إلغاؤه، بل إنه مازال يمارس جاذبيته الكبيرة حتى اليوم. ولسوف يصبح هذا الحلم أملا ليس فقط عند الفلاسفة، وإنما أيضا عند كثير من الناس، الذين عايشوا الأحداث على مسرح السياسة شجارا أبديا مجدبا، أو تفاوضا من أجل اقتسام المناصب، أو مركز قوة على حساب مصالح المواطنين. أليست فكرة مغرية، أن نعيش في دولة، يحكمها من هم أفضل المؤهلين لذلك، والذين يستطيع الإنسان أن يثق فيهم على كل المستويات.

ومع كل ذلك فإن دولة أفلاطون ليست دراسة جافة، وإنما هي مناقشة صاغها في مشاهد ذات مستوى فني عال، حين يتحول فيها سقراط - أستاذ أفلاطون - إلى شخصية أدبية في الكتاب، حيث يقوم بدور الراوي والمتحدث الرئيسي، أما أفلاطون فيظهر هنا شاعرا وفيلسوفا. ويبدأ صوت سقراط في الظهور فورا منذ السطر الأول، مما يجعل القارئ يشعر بأنه أمام رواية:

«لقد ذهبت أمس مع جلاوكون، ابن ارستون، إلى بايرايوس، لكي نصلي للإلهة أولا، بعدها أردت في الوقت نفسه أن أرى الاحتفالية، وكيف سيتم القيام بها، لأنهم يقومون بها الآن لأول مرة».

إن أفلاطون يقدم لنا هنا مشاهد وأشخاصا يعرفها معرفة وثيقة. فسقراط ينتقل من أثينا إلى ميناء بيرويْس، الذي يبعد عدة كيلو مترات عن أثينا، ليشارك في احتفالية عيد تعظيم الإلهة أثينا، وفي صحبته جلاوكون، أحد إخوة أفلاطون. وعندما يريد سقراط بعد فترة من الزمن أن يبدأ رحلة العودة، يلح عليه الأصدقاء والمعارف، منهم أديمانتوس أخ آخر لأفلاطون، وبوليمارخوس ابن التاجر الثري كيفالوس أن يظل في بيرويْس، ليتناولا الطعام معا، ويشاركهم في مناقشاتهم، ويشاهد معهم الاحتفالات الليلية القادمة. وفي بيت كيفالوس يدور فيما يأتي أحد الحوارات بين سقراط وبين مشاركين متعددين، تبادلوا فيه وجهات النظر حول العدالة، كما طرحوا تصوراتهم عن أسس النظام الاجتماعي العادل.

أما أن حوارات أفلاطون يمكن قراءتها حتى اليوم، ليس فقط على أنها فلسفة، وإنما أيضا على أنها أدب، فإن هذا يتفق تماما مع مقاصد المؤلف. فلقد ورد عن الشاب أفلاطون أنه قد اشترك في مسابقات أدبية. أما عن أن السياسة تلعب دورا كبيرا في كتابه، فإن هذا ليس من قبيل الصدفة. فلم يكن أفلاطون ابنا فقط لأثينا، المدينة الأهم في اليونان القديمة، لكنه كان ينتمي أيضا لعائلة من أعرق عائلات هذه المدينة. إنه سليل الصفوة السياسية العريقة، غير أن سيطرتها قد أزيلت في القرن الخامس قبل الميلاد من خلال الإصلاحات، التي قام بها رجل الدولة وابن أثينا العظيم بيريكليس. فلقد أدخل بيريكليس الديموقراطية، وحدّ من التأثير السياسي للطبقة الأرستقراطية. في الحرب البيلوبونية، التي بدأت عام ٤٣١ ق.م. قبل ميلاد أفلاطون بأربع سنوات خسرت أثينا مكانتها السياسية المتميزة داخل اليونان القديمة لصالح منافستها إسبارطة.

لقد كانت عائلة أفلاطون على صلة وثيقة بالتطورات السياسية المضطربة، التي تبعت ذلك. فالأقلية الحاكمة القديمة قد حافظت على موقف محدد

معادي للديموقراطية، وتعاطفت أثناء الحرب مع الدولة العسكرية المستبدة في إسبارطة. وعندما ألغى الاسبرطيون الديموقراطية الأثينية مرة أخرى بعد الحرب في عام ٤٠٤ ق.م.، أقاموا نظاما عميلا، يتكون من المنتمين إلى الطبقة العليا القديمة في أثينا. فكان منهم بجانب خارميديس وكريتياس اثنان من أخوال أفلاطون. لقد أقام هذا النظام المسمى بنظام (الثلاثين طاغية) سلطة مستبدة، لكن الديموقراطيين أطاحوا بها سنة ٤٠٣ قبل الميلاد.

لقد ارتبطت الحركة التنويرية الفلسفية للسفسطائيين بقوة بالديموقراطيين. لقد كان هدفهم بالتحديد هو جعل الفلسفة قابلة للتعليم، وأيضا تسليح المواطن البسيط بالحجج، التي تجعله قادرا على إثبات ذاته في مواجهة الأرستقراطية العتيدة. فقد كانت قيادات السفسطائيين ضمن مستشاري بيريكليس. لذلك لم يكونوا محبوبين من الطبقة العليا القديمة، لأنهم شككوا في أن سريان القوانين يمكن إقامة الدليل على صحته من العرف والتقاليد. لقد قالوا بأن القوانين ليست إلا اتفاقيات ومعاهدات، يمكن تغييرها في أي وقت.

إن أفلاطون الشاب كان بسبب تقاليد عائلته وقناعته الشخصية محافظا. فقد نظر إلى كل من الديموقراطيين الأثينيين وأيضا السفسطائيين دائما على أنهم أعداء. وفي نفس الوقت تمسك بأنه يجب أن يوجد في المجتمع تحديد واضح بين «فوق» الأعلى و«تحت» الأدنى، وأن السلطة السياسية يجب أن يمارسها ويتولاها الأفضل، وأن جماهير الشعب ليست مؤهلة للقيادة والسيادة. طبقا لأقواله كان لدى أفلاطون في البداية ميل كبير إلى ممارسة النشاط السياسي. لكن عندما عرض عليه خالاه المشاركة في العمل السياسي أثناء حكم الطغاة الثلاثين امتنع عن ذلك. فطريقة حكم الطغاة الثلاثين قد أثارت نفوره. لقد اقتنع بأن الطبقة العليا العريقة قد فشلت في مهمتها، التي هي الحكم بالعدل.

كان السبب الحقيقي لرفضه هو تعرفه على سقراط وميله للفلسفة. فمعرفته بسقراط بدأت عندما كان عمره أربعة عشر عاما، وعندما بلغ العشرين من عمره صار واحدا من حلقة تلاميذه.

لقد أتى سقراط أساسا من دوائر السفسطائيين. فهو مثلهم قد حمل الفلسفة إلى الشارع، ووثق في العقل أكثر من ثقته في الأعراف والتقاليد، لكنه اختلف عن السفسطائيين في نقطة حاسمة: لقد اعتقد بأنه توجد مقاييس محددة وسارية عموما للسلوك الإنساني، وأن السلوك الفاضل يرتكز على العلم والمعرفة. في الأحاديث التي ساقها إلينا أفلاطون في كتاباته المبكرة، يسأل سقراط عن مثل هذه المقاييس، لكن كل هذه الأحاديث تنتهي بلا نتيجة. أفلاطون كان واحدا من التلاميذ الذين تلقوا أسئلة سقراط، ثم حاولوا أن يجدوا إجاباتهم الخاصة عليها.

كان من بين هؤلاء التلاميذ كثير من شباب الأرستقراطيين، مما جعل الحكام الديموقراطيين ينظرون إلى ذلك بريبة وتوجس. إن الأسباب النهائية لحكم الديموقراطيين في عام ٣٩٩ ق.م. على سقراط بالإعدام، ربما لن تتضح أبدا. فالتهمة بأنه أغرى الشباب بالإيمان بآلهة غريبة عنهم، وبأنه قد انحرف بهم عن طريق الفضيلة، هي أيضا تهمة سياسية على أي حال، لأن كل جماعة إغريقية أقامت تماسكها من خلال عبادة دينية محددة. فالدين والسياسة مرتبط كل منهما بالآخر ارتباطا وثيقا.

إن إعدام سقراط بتجرعه كأس السم كان حدثا حاسما، ومَثل نقطة التحول في حياة أفلاطون. فقد اعتبر نفسه وصيا على تركته الفلسفية. ومثل كثير من تلاميذ سقراط،غادر أفلاطون أثينا، لأنه كان يجب عليه الخوف من المطاردة السياسية، فاتجه إلى الترحال طيلة عشر سنوات. زمن المهجر الذي اختاره بنفسه هذا قد تحول إلى زمن التبادل العقلي والخبرات الجديدة.

اتجه أفلاطون أولا لمدة ثلاث سنوات إلى مدينة ميجارا القريبة من أثينا، حيث انزوى فيها أيضا أويكليد، أحد تلاميذ سقراط المعروفين، كما قادته رحلات أخرى إلى كيريني وتارينت ومصر. وبدأ في تأليف حواراته الفلسفية، التي جعل سقراط المتحدث الرئيسي فيها، والتي استعاد فيها آراء سقراط التاريخي دون تغيير يذكر. واحدة من أوائل هذه الكتابات، الدفاع، وتحتوي على دفاع سقراط عن نفسه أمام المحكمة، ويمكن قراءتها على أنها محاسبة أفلاطون اللاحقة لديموقراطية أثينا. يظهر موضوع العدالة في الكتابات المبكرة دائما المرة تلو الأخرى. وبينما يؤكد السفسطائيون دائما، أنه لا توجد عدالة من حيث هي، وإنما هي مرتبطة بالمنافع والمصالح، يحتوي الحوار (جورجياس) الذي يحمل اسم أحد المشاهير السفسطائيين على نظرية سقراط: « أن تعاني الظلم خير من أن تظلم». أما أن العدالة شيء يتخطى احتياجات ومصالح الفرد، فإن ذلك هو اقتناع أفلاطون. في نفس وقت كتابة (جورجياس) تقريبا، كتب أفلاطون حواراً لم ينشره إطلاقا كعمل مستقل، وقد سماه المتخصصون (ثراسيماخوس). إنه يعرض فيه الحوار الذي دار بين سقراط والسفسطائي ثراسيماخوس حول تعريف فضيلة العدالة. وهو هنا أيضا يعارض الرأي القائل بأن العدالة يمكن أن تتطابق مع مصالح السلطة. أما ربط أفلاطون لمشروع الدولة المثالية بموضوع العدالة، فإن لذلك علاقة مؤكدة بأهم رحلاته، التي قادته إلى جنوب إيطاليا، الذي كان آنذاك جزءا من بلاد اليونان القديمة. وكانت سمعته ككاتب فلسفي قد سبقته إلى هناك. لقد عاش في هذا المكان، في القرن السادس قبل الميلاد، واحد من أكبر الفلاسفة الإغريق القدماء هو فيثاغورس، مؤسس المدرسة الفيثاغورسية، والذي كان ينظر إليه على أنه ساحر يقترب من الألوهية. لقد اهتم تلاميذه بالبحث المتعمق في الرياضيات والموسيقى، لأنهم اعتقدوا أن الحقيقة يمكن تصويرها في تركيبها العميق بدقة في التناسق الموسيقي

وعلاقات الأرقام، التي يستطيع الإنسان أن يعبر بها عنها. كما أنهم تمسكوا بالإيمان بتناسخ الأرواح، هذا الإيمان الذي اكتسبوه من تعاليم التأمل الروحي ذات المصادر الشرقية. أثّر هذا المزج بين التفكير العقلاني والتفكير الصوفي كثيراً في أفلاطون، حتى أنه انتوى أن يلتقي بالفيثاغورسيين ويتناقش معهم.

كانت زيارة أفلاطون لمدينة سيراكوسا في صقلية، هي التجربة الأكثر عمقاً وتأثيراً في رحلته، تلك المدينة التي كانت وقتها مستعمرة إغريقية قوية، والتي وصل إليها في سنة ٣٨٩ قبل الميلاد. وكان حاكمها ديونيسيوس الأول قد ألغى الديموقراطية فيها، وحولها إلى دولة عسكرية، مرتبطة بعلاقات قوية مع إسبارطة. وتوافق هذا مع الموقف المبدئي لأفلاطون، المعادي للديموقراطية، والمتعاطف مع إسبارطة. لقد كان ديونيسيوس يتلاعب أيضا بشغف بثقافته الفلسفية، وقيل عنه بأن قد سمى بناته الثلاث بالأسماء التالية: «فضيلة» و«عدالة» و«حكمة».

لقد ظل أفلاطون ضيفا لدى حاكم سيراكوسا حوالي عامين، هذا الحاكم لم يثبت أنه حاكم عادل، كما تصوره أفلاطون. فالحياة في قصر الحكم كانت متناقضة تماما مع البلاغة الفلسفية التي يتحدث بها ديونيسيوس. لذا يشتكي أفلاطون في خطاباته من الفجور والولائم الليلية الدائمة. ويتحول الأمر إلى أزمة بين السلطة والعقل. فمحاولة أفلاطون أن يمارس تأثيره كمستشار سياسي فلسفي، ويوجه ديونيسيوس إلى التبعات العملية للحكم المبني على مقاييس أخلاقية، فشلت فشلا ذريعاً. لم يكتم ديونيسيوس احتقاره لذاك المثقف، الذي أراد أن يصحح له آراءه، بينما وصف أفلاطون هذا الحاكم بأنه طاغية. وتتباعد الطرق حتما بين الدكتاتور والفيلسوف. وتحكي بعض المصادر أن ديونيسيوس قد وجه سفينة أفلاطون إلى مدينة إيجينا، التي كانت في حالة حرب مع أثينا، ولذلك تعامل مواطني أثينا

كأسرى حرب في درجة العبيد . ويقال بأن أحد أصدقاء أفلاطون قد اشتراه في النهاية، وأعاده إلى أثينا . وقد قام أفلاطون في السنوات التالية أيضا برحلتين إلى سيراكوسا، انتهت كل منهما بالشجار والفشل.

إن التجربة المخيبة للآمال، التي هي أن الفيلسوف لا يستطيع أن ينتظر الاحترام من ذوي السلطان السياسي، لم تصرف أفلاطون عن مواصلة تعميق تصوراته السياسية. لقد أسس مدرسته الفلسفية الخاصة، التي اشتهرت باسم «الأكاديمية» بالقرب من بوابات المدينة، في سنة عودته إلى أثينا عام ٣٨٧ ق.م.، وهنا بدأ كتابه الأساس عن الدولة العادلة يتشكل، وذلك في السنوات التالية بعد رحلته الأولى إلى سيراكوسا.

لقد كان حقا إنجازا لأفلاطون، أن يبين الدواعي الفلسفية لمذهبه المحافظ، وأن يستخلص النتائج من تجربته الشخصية العميقة . إنه رسم صورة لمجتمع، تم فيه وضع الحدود بين الحكام والمحكومين بوضوح، وتأسس فيه وضع السلطة على مبادئ ثابتة وليس على التقاليد . إن هذا المجتمع المشترك ينبغي أن يكون جماعة تحكمها الصفوة، التي تستحق هذا الاسم، وليست الصفوة الطاغية، التي تسيء استخدام السلطة مثلما فعل ديونيسيوس أو الطغاة الثلاثون في أثينا . إن كتاب الجمهورية (الدولة المثالية) قد تم تأليفه ليكون سداً فلسفياً قوياً ومنيعاً في مواجهة تحدي نهضة تيار الأفكار السفسطائية . والآن يتحدث أفلاطون في موضوعه، وفيه يتحول سقراط إلى دمية ناطقة، أي إلى مبشر بآراء أفلاطون التعليمية. بذلك يبني أفلاطون على الحوار القائم بين سقراط وثراسيماخوس حول العدالة، الموضوع في بداية الكتاب، والذي يمكن قراءته على أنه مقدمة له . في رأي ثراسيماخوس، أن ما يتحدد من خلال القوانين على أنه عدل، يجب أن يكون في الحقيقة متطابقا مع ما يفيد الحكام سياسيا . كما أنه يؤمن من جانب أخر بأن هذا الذي يسمى عادة ظلما، يجب أن ينظر إليه غالبا وفي الحقيقة، على أنه حكمة وفضيلة،

لأنه يخدم المصالح الذاتية الخاصة. وبذلك فإن ثراسيماخوس يدافع عن الموقف السفسطائي النموذجي القائل:

إن المعايير والقيم ليست لها صفة الخلود، وإنما هي متغيرة ومرتبطة ومتوقفة على المصالح والتقاليد والاتفاقيات.

وفي المقابل يرى سقراط أن العدالة فن أو مهارة، تشبه فن الطب، وتطبق حسب قواعد ثابتة أيضا في مفهوم المرضى أي المواطنين. فالعدالة كفضيلة للإنسان الفرد شيء يشبه صحة الروح، وهذا يعني أن القوى العقلية والنفسية للإنسان يجب أن توجد في نظام محدد.

إن هذا الرأي هو نقطة انطلاق أفلاطون إلى مناقشاته التالية في كتابه «الدولة»: فالعدالة عنده هي نوع من النظام الثابت. إنها فضيلة جوهرية في الأساس، تشمل الأهداف والاحتياجات، لكنها تجمع أيضا كل فضائل الإنسان الأخرى مع بعضها البعض في علاقة محددة. فكتاب الجمهورية «الدولة» ما هو إلا محاولة لوصف هذا النظام وهذه العلاقة في شكل نموذج لمجتمع.

في الكتاب الثاني من «الدولة» ينقل فكرته عن العدالة، كنظام للروح الإنسانية إلى المجتمع. ففي النظام الاجتماعي طبقا لرأي أفلاطون يمكن التعرف على نظام الروح كما لو كنا ننظر في عدسة مكبرة. لقد حدد وجهته في ذلك ناحية نظام «المدينة الدولة» «Polis» في اليونان القديمة. فعنوان كتابه «Polteia» والذي يعني حرفيا: «درس ‹المدينة الدولة› «يتوافق مع ذلك. لم تكن ‹المدينة الدولة› دولة بالمفهوم الحديث للدولة، وإنما كانت دولة مكونة من مدينة واحدة، يمكن مقارنتها نوعا ما بأحد الكانتونات السويسرية. لذلك تظهر «Polis» في الترجمة الألمانية لكتاب أفلاطون أحيانا على أنها «دولة» وأحيانا على أنها «مدينة». لم يكن يتمتع بحق الانتخاب في «المدينة الدولة» إلا من يسمون بالمواطنين «الأحرار» فقط،

الذين لا يشملون النساء ولا العبيد. كانت العبودية عند أفلاطون مؤسسة معتادة تماما ولا خلاف عليها. لكنه رفع مكانة النساء في دولته المثالية، لأنهن نلن فيها حق الانتماء إلى الطبقة الحاكمة مثل الرجال.

بعد ذلك يوضح أفلاطون بدقة أكثر مفهومه للعدالة على أنها سلامة الروح. فالروح عنده في اليونانية «Psyche»، هي دائرة وملتقى كل القوى العقلية والوجدانية. ثم يفرق بين قدرات ثلاث مختلفة تشتمل عليها الروح هي: العقل والإرادة والغرائز، ويلحق بها ثلاث فضائل هي: الحكمة والشجاعة وتدبر العواقب. يرى أفلاطون أن الإنسان على وجه الخصوص كائن عاقل، وهذا يعني أن العقل يجب أن تكون له الأسبقية على القدرات الأخرى. فالنظام الروحي العادل يتحقق فقط عندما يسيطر العقل بمساعدة الإرادة على الغرائز.

وهذا يعني في الوصف السياسي، أن العقل يمثل الحاكم، والإرادة تمثل الحراس والموظفين، أما الغرائز فتمثل الشعب المحكوم. فصورة التدرج الهرمي للسلطة، التي يقف العقل على قمتها، هي التي تحدد تصور أفلاطون للدولة المثالية بدقة. إن مفتاح تصوره للعدالة يرتكز على الفكرة الأساسية القائلة، بأن العقل هو الحاكم الطبيعي للإنسان الفرد وللدولة على السواء. فالعدالة والحكمة والشجاعة والتدبر تمثل عند أفلاطون «الفضائل الأساس» الأربعة، بينما تحدد العدالة العلاقة التوافقية بين هذه الفضائل.

بعد أن يربط أفلاطون فضائل محددة بطبقات اجتماعية محددة، يصل إلى تصوره عن مجتمع الطبقات الثلاث: ففي أعلى القمة توجد مجموعة من الحكام المزودين بسلطة ملكية، والذين تحيط بهم طائفة المحاربين، التي تسمى «الحراس». وتبقى بعد ذلك الجماهير الغفيرة من المواطنين الأحرار أرباب العمل، الذين لا يشاركون في الحكم. أما الفضيلة، التي يجب أن يتحلى بها الحكام، فهي الحكمة: فهم يتخذون كل القرارات الهامة.

وفضيلة الحراس هي الشجاعة: يجب أن تكون لديهم القدرة على مواجهة الأخطار الداخلية والخارجية. وفضيلة المحكومين هي التدبر والتبصر: فعليهم كبح جماح غرائزهم، وأن يمارسوا الاعتدال والطاعة. إن الحكام والحراس مرتبطون بصورة وثيقة: هم يكونون معا الطبقة الحاكمة، وتربيتهم مشتركة، ومصالحهم واحدة في المحافظة على نظام الدولة. إن جمهورية أفلاطون دولة عسكرية مثل اسبارطة، لها جيش عامل، لا يحميها فقط من أعداء الخارج، وإنما يجب عليه أيضا أن يقضي على الاضطرابات الداخلية.

يرى أفلاطون أن العدالة مرتبطة ارتباطا تاما بالاستقرار، وهو الاستقرار مثلما في التعاليم الفيثاغورسية كتدرج هرمي متعدد الأصوات، لكنه مرتب ومنظم عقليا، وأي انحراف عنه يمثل اضطرابا. وتعدد الأصوات يعني في لغة السياسة بناءً هرمياً واضحاً راسخاً، غير قابل للتغيير للطبقات المختلفة. فالخلافات السياسية والثورات، وما أكثرها، تعتبر على عكس ذلك علامات للظلم.

يولد المواطنون في دولة أفلاطون منتمين لطبقتهم. أما الصعود إلى طبقة أعلى، فإنه ممكن فقط في حالات استثنائية قليلة. إن مبدأ العدالة عند أفلاطون يعني أن: على كل واحد أن يقوم بدوره، وهذا يعني أنه على كل إنسان أن يشغل المكان المخصص له منذ البداية بالطريقة المحددة. هنا يتضح أحد مطالب أفلاطون الهامة، وهو أن الديموقراطية، مثل التي تطبق في أثينا المدعومة من السفسطائيين، يجب أن تفقد شرعيتها تماما.

يصبح الحكم شرعيا على عكس ما في أثينا عندما يحدد العقل هذه الشرعية، وهذا يمكن ضمانه فقط، عندما يخضع الحكام لعملية انتقاء دقيقة. لذلك لا ينال مكانة الحكام في دولة أفلاطون إلا الذين لهم اتصال بالمعرفة في أعلى صورها. وبسبب ذلك فإن تربية الحكام والحراس تكتسب عنده أهمية جوهرية للغاية. وفي ذلك أوصى أفلاطون بالمزج بين التربية الفلسفية والتربية العلمية، مثل التي وضعها بنفسه لأكاديميته، كما أوصى

أيضا بمزج ذلك بتربية عسكرية متقشفة، مثل التي عرفها عن اسبارطة. هذه التربية لا يتولاها الوالدان، وإنما تتولاها الدولة.

لكن أفلاطون يقدم أيضا عناصر جديدة تماما. فالطبقة الحاكمة تمثل نوعا من الجمعية الاشتراكية، فيها الشريك الجنسي وأيضا الممتلكات الشخصية ملكية عامة. فالأشكال المعتادة للأسرة والممتلكات قد تم إلغاؤها هنا. الرجال والنساء هنا متساوون، وهذا يعني أن النساء يستطعن القيام بأعمال الحكام والحراس. لكن لا تسود بين الرجال والنساء حرية اختيار مطلقة للشريك الجنسي. فأسلوب حياة الطبقة الحاكمة أقرب إلى الانضباط والتقشف، لتفادي أي محاولة للإثراء الشخصي أو لتجميع السلطة. كما أن العلاقة الجنسية منظمة بشكل صارم، وذلك لإنجاب أفضل نشءٍ للدولة. وتتم تربية هذا النشء من الكل بصورة جماعية. فأفلاطون يدعو إلى تطبيق علم الصحة الوراثية في مغزاه السياسي، وهو علم تنمية أفضل الصفات الوراثية، كما حاولت تطبيقه الحكومات الشمولية في القرن العشرين.

ترتكز تنشئة الأطفال من بدايتها على تربية مهتمة بالفنون، تصاحبها تمرينات بدنية منتظمة. فالهدف من ذلك تربية نشءٍ مدرب بدنيا، وموثوق فيه عقائديا. إن مجالات التربية الفنية محصورة جدا على أي حال. فالفن غير مسموح له إلا بعرض مضامين مبهجة، وهذا يعني أنها مضامين تقوي الروح الحربية، ولا تهدد صلابة العقيدة. إن ملاحم هوميروس في اليونان القديمة، ذات الشهرة العظيمة بحكايتها عن الخيانة والوحشية والأهوال، أو حكايتها عن المآدب الفاخرة، ليست لديها أية فرصة لتخطي الرقابة في مدينة أفلاطون. فالمسموح به من الموسيقى محصور فقط في الإيقاع الموسيقي الديني القديم لإحدى الممالك القديمة في آسيا الصغرى «phrygische» وفي الإيقاع الموسيقي لإحدى القبائل اليونانية القديمة «dorische»، اللذان يعززان الشجاعة والتدبر.

بينما يقلل أفلاطون من دور الفن، نراه يرفع من مكانة الرياضيات، التي ينظر إليها مثل الفيثاغورسيين على أنها ممهد للفلسفة. لكن مع ذلك لا تنتمي الرياضيات إلى البرنامج الإلزامي، وإنما تقدم فقط للمتطوعين. وبدراسة الرياضيات يبدأ تدريب عقلي خاص، يفصل في النهاية بين الحكام والحراس. يدرس حكام المستقبل محدودي العدد الفلسفة بمجرد بلوغهم سن الثلاثين عاما لمدة خمس سنوات، وبعد ذلك يجب عليهم أن يخدموا في وظائف حكومية متواضعة مدة خمسة عشر عاما. بعد بلوغهم الخمسين عاما يتم تخصيص أفضلهم للنظر في المعرفة الفلسفية في أعلى صورها، وهي «فكرة الخير». حينئذ فقط ينالون مرتبة الحكيم ومعها مرتبة ملك الفلاسفة، ويجب عليهم أن يقسموا حياتهم بين النشاط الحكومي العملي وبين التأمل الفلسفي.

بتوصل أفلاطون إلى «فكرة الخير»، يصل مذهب الأفكار عنده ونظريته عن الحقيقة إلى نتيجتها وتأثيرها. فالنظرية توضح أيضا ما يعنيه أفلاطون بالحكمة والمعرفة العقلية. يشرح أفلاطون نظرية الأفكار، التي توصل إليها، من خلال رمز المغارة، التي تمثل مكانا مركزيا في جمهوريته، وذلك بربطه بين تصوراته السياسية والدينية والغيبية. فالناس يعيشون مثل السجناء في مغارة، تتساقط فيها ظلال أشياء تتحرك خلف حائط يقع وراء ظهورهم. ينظر الناس إلى هذه الظلال على أنها هي الحقيقة. ويتصور الإنسان الآن، أن أحد السجناء قد تحرر من المغارة، وخرج منها إلى ضوء النهار، ورأى بواسطة ضوء الشمس الحقيقة الخالصة، لكنه عاد بعد ذلك إلى المغارة، وحكى ذلك لرفقاء السجن فيها. إنهم غالبا لن يصدقوه في أول الأمر، لأن تجربة الشمس قد زغللت عينيه، كما أنه الآن أيضا يرى الظلال على الحائط بصورة أقل وضوحا عن ذي قبل.

إن المغارة هي عالم إدراكنا الحسي المعتاد، ونحن سجناؤه. أما السجين،

الذي غادر المغارة، فهو الفيلسوف. إنه هو الذي يبين للناس الحقيقة الخالصة. وهذه الحقيقة خارج المغارة، هي عا لم الأفكار. إن كل ما ندركه، يوجد له مثال نموذجي مطابق له في عالم الأفكار أي عالم المثل. فالمناضد الكثيرة التي نراها، توجد لها فكرة المنضدة المثالية، كما أنه يوجد أيضا لكل الأشياء الأخرى التي نراها فكرتها. إن المصطلح الإغريقي المقابل لمصطلح «Idee» هو «eidios» ومعناه الدقيق «شكل مثالي». والأفكار تتواجد أيضا في نظام هرمي متدرج، تقف فكرة الخير على قمته، وهي أعلى مبادئ الحقيقة، كما أنها مقياس للعقل وللسلوك الفاضل.

توجد عند أفلاطون أربعة مستويات لمعرفة الحقيقة: أدنى هذه الدرجات يمثلها الفن ومنه الأدب، الذي يقدم صورة مطابقة للأشياء، التي يمكن إدراكها بالحس. بعد ذلك يأتي بدوره أيضا صورة مطابقة فقط لعالم الأفكار والمُثُل. ويرى أفلاطون في النظر المجرد للبناء والتركيب الرياضي موصلا أو مَعْبرا إلى الأفكار. إن إثبات الحكمة والمعرفة العقلية الخالصة لا يتحققان إلا بمعرفة الأفكار. بتدرج المستويات هذا، يتضح في النهاية أيضا سبب تبوء الفن أدنى مكانة في دولة أفلاطون. وبما أن الفن ويشمل الأدب يقدم صورا مطابقة لصور أخرى مطابقة لعالم الأفكار والمثل، فهو يمثل معرفة مضللة ومن الدرجة الثالثة، وهو مؤهل على كل وجه من وجوهه لأن يلهينا عن الحقيقة الخالصة.

إن عالم الأفكار والمثل بعكس العالم الحسي هوعالم خالد ولا يخضع للمتغيرات. وقد أصبح هذا العالم في استقراره الراسخ مثلا أعلى لنظام الدولة. وبقصر معرفة الأفكار على حكام مدينة أفلاطون، نال هؤلاء المعرفة الحاسمة بشؤون الحكم، التي كانت في صالح تأكيد مكانتهم السياسية. لا يجوز للإنسان أن يتصور هذه المعرفة على أنها عمل عقلي خالص. إنها بالإضافة إلى ذلك نوع من الرؤيا، إنها عملية الكشف. ففي اليونان القديمة

لم يكن قد تم التفريق بدقة بين الفيلسوف والكاهن. هذا يسري أيضا على الملوك الفلاسفة عند أفلاطون. إنهم يمثلون الصفوة المتعلمة «أكاديميا» أحسن تعليم من ناحية، لكنهم من ناحية أخرى لهم وحدهم مثل الكهنة اتصال بالعالم الاستشرافي المتسامي.

إن هذا البعد الديني لدولة أفلاطون، سوف يتحقق تأكيده من خلال نهاية الكتاب. في هذه النهاية يعود أفلاطون للحديث مرة أخرى عن العلاقة بين العدالة والروح الإنسانية. فحتى لو لم يجز أيضا تعريف العدالة بالمصلحة الذاتية، فإنه يوجد بالتأكيد شيء يشبه الثواب للسلوك العادل في الآخرة. لقد تبنى أفلاطون في حواره المسمى «فايدون» نظرية خلود الروح. والآن يضيف إلى ذلك متبعا للتقاليد الفيثاغورسية نظرية تناسخ الأرواح، التي وضعها في نهاية كتابه على هيئة قصة صوفية.

بعد الموت تحوم الروح هائمة في مجال السماء وتكفر هناك عن ذنوبها. بعد ذلك تمنح فرصة أن تختار شكل حياة جديدة، يمكن أن يكون حيوانا أو إنسانا. لقد أراد أفلاطون أن يؤكد بوضوح، أن الحياة العادلة مرتبطة بنظام العالم، الذي لم نعد نستطيع أن نتحدث عنه بالحجج العقلية، وإنما نستطيع أن نتحدث عنه بمساعدة الأساطير.

في القرن العشرين نقد فيلسوف سياسة آخر شهير هو كارل بوبر بشدة جمهورية أفلاطون ودولته المثالية، واصفا لها بالشمولية. إن مصطلحات مثل «العدالة» أو «فكرة الخير» لا ينبغي أن تصرف أنظارنا في الحقيقة عن أن هذه الدولة، ما هي إلا دولة تقودها قلة مصطفاة، وتسيطر عليها الرقابة، وليس مسموحا فيها بالتعليم إلا لقلة فقط من المتمتعين بالامتيازات. أما أفلاطون نفسه، فإنه بمذهبه المحافظ المقصور على الصفوة، لا يمثل عصره على الإطلاق. فمن المأثور عن الفيلسوف ديموقريط، الذي يكبر أفلاطون بأربعين عاما، على سبيل المثال قوله: «إن الفقر في ظل الديموقراطية أفضل

كثيرا مما يسمى بالسعادة في بلاط أصحاب السلطان، مثلما الحرية أفضل من حياة العبودية». فالآراء السياسية كانت أيضا في اليونان القديمة مختلفة إلى حد بعيد.

ومع أن كارل بوبر يمثل أحد نقاد أفلاطون الأكثر حدة، إلا أنه مع ذلك كان مفتونا بالسحر الصادر من هذا المشروع المخطط بفنية عالية لمجتمع متماسك. إن التأثير الهائل لأفلاطون في التاريخ العقلي الأوربي، قد قام بالتحديد على هذه القوة التخيلية. فكتاب «الدولة» قد ألهم كل التفكير الخيالي في الفلسفة الأوربية بشكل حاسم. فقد أدى دوره دائما وبشكل مستمر - في هذا التأثير والإلهام - تصور صفوة حاكمة وحكيمة، وتعيش في نفس الوقت حياة متقشفة.

لقد أصبح كتاب الدولة المثالية مثلا أعلى لكثير من الدول المأمولة. فحتى الهدف الذي صاغه ماركسيو القرنين التاسع عشر والعشرين، وهو الوصول إلى مجتمع خال من الطبقات، يحمل في ذاته أيضا النبتة الخيالية، التي زرعها أفلاطون. لقد قبل أفلاطون التحدي، الذي يطالب بأنه غير مسموح بأن تكون العدالة مجرد كلمة أو مطلب، وإنما يجب أن تكون أيضا مرتبطة بتصور واقعي ملموس لنموذج اجتماعي. وبذلك لم يُثر فقط خيالات فلاسفة العلوم السياسية حتى اليوم، وإنما مس الحلم البشري بجنة تنابلة السلطان السياسية الضارب بجذوره في الأعماق.

طبعات الكتاب:

Platon: Sämtliche Werke، Band 3: Phaidon، Politeia. Übersetzt von F. Schleiermacher. Herausgegeben von W. F. Otto، E. Grassi und G. Plamböck. Hamburg: Rowohlt 1958.

Platon: Der Staat. Übersetzt von R. Rufener. München: dtv 1998.

هداية مفكر

أوريليوس أوجوستينوس
اعترافات (حوالى سنة ٤٠٠ م)

عادة ما يعانى المثقفون صعوبة، عندما يطلب منهم أن يعتنقوا بسهولة عقيدة دينية. إنهم قد اعتادوا على استحضار خلفيتهم العلمية، وعلى طرح سؤال: لماذا؟ فهم لديهم نزعة لا تتوقف نحو التوضيح العقلاني، بينما يشير الدعاة الدينيون في هذا إلى أن الدين على الخصوص، سيكون بلا فائدة، لو استطاع الإنسان توضيح كل شيء بطريقة عقلانية.

يضاف إلى ذلك أن الأمر سيصبح أكثر تعقيداً، عندما يعتنق أكاديمي ناجح، ومثقف ثقافة واسعة، دينا لم يزل ناشئاً، ينظر إليه زملاؤه باستهجان، كما أن أتباع هذا الدين معروفون بأنهم أقرب إلى التشدد واحتقار الفلسفة. إن هذا التلاقى يمثل أزمة عميقة متعددة المستويات: فهو يطلب من المعتنق الجديد للدين تغييرا حاسما في موقفه الفكري، وأيضا في سلوكه وطريقه حياته. كما أنّ الأمر النادر للغاية أن الدين نفسه سيتغير ويأخذ شكلا جديدا على يدى هذا المعتنق الجديد.

تعتبر اعترافات المواطن الرومانى أوريليوس أوجوستينوس، المكتوبة في بداية القرن الرابع الميلادى، شهادة على مثل هذا الاقتراب الصعب لأحد المثقفين من عقيدة دينية، يتغير به كلا الجانبين. فالأكاديمي الناجح في

السلك الجامعي أصبح مدرسا مشهورا للدين. ونتيجة لاعتناقه المسيحية تحول الأستاذ الجامعي أوجوستينوس إلى واحد من أشهر أساقفة عصره، وسجل التاريخ الفكري اسمه كواحد من « آباء الكنيسة». أما الدين الشعبى الناشئ المتمثل وقتها في المسيحية، المرتكز على الوحي والرموز، فقد تلقى من خلال تفكير وأسئلة المثقف أوجوستينوس دفعات فلسفية مؤثرة. لقد طبع تلاقى أوجوستينوس مع المسيحية أحد أهم تواريخ بداية نشأة اللاهوت المسيحي بطابع مميز. كما أن الفلسفة قد اتخذت لها منذ هذا التلاقى مسارا جديدا مغا يرا. لقد نشأ فكر العصور الوسطى على يدى أوجوستينوس، وبدأ يتناول موضوعات جديدة تماما مثل: الوجود الزمني والفانى للإنسان، والعلاقة بين الدنيا والآخرة، ودور التاريخ، والتي نظر إليها هذا الفكر في سياقات جديدة. وبذلك دخلت الفلسفة على يدى أوجوستينوس في خدمة اللاهوت.

لقد تحاور أوجوستينوس مع المسيحية قبل اعتناقه لها سنين كثيرة. فقد كانت أمه مونيكا مسيحية، ولم تفقد الأمل مطلقا في أن تكسب ابنها لعقيدتها. إنها استطاعت أن تجعل زوجها باتريسيوس، الذي كان يعمل موظفا رومانيا بسيطا في مدينة ثاجاستى بشمال أفريقيا في الجزائر الحالية، يتعمّد ويتنصر. لقد اتجه اهتمامها الأساسي إلى ابنها. فبينما اتجه اهتمام الأب أساسا إلى تمكين ابنه من وظيفة مرموقة، ومن الترقي الاجتماعي من خلال تعليم جيد، اتجه طموح الأم إلى أبعد من ذلك: لقد أسبغت كل أمنيات حياتها على ابنها، وعقدت كل عزمها على التأثير في نموه الديني والعقلي.

لقد كان طموح الإبن شبيها في قوته بطموح الأم، لكنه اتجه أولا إلى ارتقاء درجات السلم الوظيفي. كانت الدراسة الكلاسيكية إحدى الوسائل المفضلة لذلك، حيث تمثل البلاغة مادة أكاديمية أساسية: إن قدرة الإنسان

على الدفاع عن قضيته في خطبة شفهية حرة منسقة ومبنية على الحجج المقنعة كانت شرطا للنجاح في كل المؤسسات الاجتماعية، سواء كان ذلك مجال السياسة أو القضاء أو الجامعة. انفصل أوجوستينوس بدراسته للبلاغة في مدينة كارتاجو المجاورة عن بيئة والديه، اللذين ضحيا تضحيات شخصية عظيمة من أجل تمويلهم لهذه الدراسة. ثم بعد أن أكمل دراسته، وودع مهنة التدريس في كارتاجو، غادر هذا الإقليم الشمال أفريقي كلية، وحقق قفزة وظيفية في العواصم المركزية للإمبراطورية: لقد اتجه أولا إلى روما، وأخيرا إلى مقر الحكم الإمبراطوري في مايلاند.

لقد كان أوجوستينوس شغوفا بالنجاح الدنيوي، لكنه اتجه للدراسة الكلاسيكية، ليس بسبب الضرورة الوظيفية فقط، وإنما درسها أيضا بشغف. إنه أصبح أحد العلماء الكبار في أدب لغته الأم، التي هي اللاتينية. أما أسلوبه السليم فقد صاغه متأثرا بأسلوب فرجيل في ملحمته المسماة بإسم بطلها «إينياس»، التي كان يقرأ فيها كل يوم لسنوات عديدة. أما كتاب سيسرو «مروج وردة هورتينزيا»، فقد قاده منذ عامه التاسع عشر إلى قضايا الفلسفة القديمة. وطبقا لرأيه السابق كانت الأناجيل المسيحية أقل كثيرا في قيمة أسلوبها من الأدب الروماني، كما أنها احتوت على تناقضات واضطرابات فلسفية كثيرة للغاية: إله، تحول في نفس الوقت أيضا إلى إنسان؟ إنه، رغم أنه القادر وواهب النعم، إلا أنه أيضا قد سمح بوجود الشر؟ إن العالم الذي خُلق لابد وأن يكون قد بدأ في وقت مّا؟

لقد بدت إجابات المانويين لأوجستينوس أكثر إقناعا بدرجة كبيرة، وهي جماعة دينية تنتمي إلى تعاليم الفارسي مانى «Mani»، وكان لها أتباع لهم تأثير كبير في أواخر عصر الإمبراطورية الرومانية. فالمانيون رأوا أن العالم محكوم بثنائية، بمعنى أنه محكوم بمبدأين مختلفين متصارعين هما: مبدأ الشر، ومبدأ الخير. وعلى ذلك فهموا العالم على أنه صراع أبدى بين كل

من مملكة الشر ومملكة الخير. وقد كان للمانويين أيضا جاذبية إضافية عند أوجوستينوس لسببين: فهم استطاعوا توضيح مبدأ الشر في العالم، وكانوا بتأكيدهم للعقل منفتحين على الفلسفة القديمة.

لقد جذبت كل من المانوية والفلسفة القديمة أوجوستينوس. كما كان هناك سبب إضافي لبقائه واحدا من أتباع المانوية طيلة تسع سنوات. فقد شكل المانويون في المؤسسات الرومانية ما يمكن أن نسميه اليوم «فريق متسلقين»: وهو يمثل شبكة من العلاقات، التي كانت أيضا تساعد أوجوستينوس بصورة دائمة ومستمرة في ارتقائه وظائف السلك الجامعي.

لقد كان ارتباطه بالمانويين هو الذي أوجد له وظيفة مدرس بلاغة في البلاط الإمبراطوري في مايلاند. وكان من المأمول أن يشغل مكان الخصم الكفء للأسقف المسيحي أمبروسيوس المقيم هناك. لكن لقاءه بأمبروسيوس قاده إلى النقيض، وهو اعتناقه للدين المسيحي، حسبما كانت تشجعه أمه، التي تبعت الشاب الأكاديمي في هذا الوقت إلى إيطاليا.

أما أمبروسيوس المنتمي إلى مدينة ترير، والذي كان واحدا من أشهر معلمى الكنيسة في العصور المسيحية الأولى، فقد أقنع المفكر أوجوستينوس بطريقته في دعم العقيدة المسيحية بالبراهين الفلسفية. كان عالم اللاهوت أمبروسيوس متأثرا بالأفلاطونية الجديدة، وهي تيار أسسه الفيلسوف أفلوطين في القرن الثالث الميلادى، حين طور فلسفة أفلاطون وحولها إلى اتجاه صوفي. يرى أفلوطين أن الحقيقة في مجملها يتغلغل ويسري فيها «الواحد»، الذي هو المبدأ العقلي، الذي ينبعث من الحقيقة بدرجات مختلفة ويشارك في الأشياء. لكن المهم أن الأفلاطونية الجديدة قدمت تفسيرا للشر مغايرا تماما لتفسير المانويين: فالشر هو الشيء الذي ابتعد عن المبدأ العقلي الأول للواحد، بحيث سرى فيه الواحد بأقل قدر. إن هذا يشمل كل الأشياء المادية. ولقد تبنى أوجوستينوس توضيح الأفلاطونية

الجديدة للشر في كتابه (اعترافات)، حيث حدد مفهوم (الواحد) في الأفلاطونية الجديدة بأنه (الله) في المسيحية.

لقد اعتنق أوجوستينوس المسيحية عام ٣٨٦ ميلادية، عندما أتم عامه الثاني والثلاثين. إن اعتنا قه لها كان نقطة تحول تغيرت بعدها حياته تغيرا حاسما. فهو لم يترك فقط عمله كمدرس للبلاغة، وإنما اختار حياة العزوبية التي روج لها كثير من المسيحيين الأوائل. لقد قرر مع عدد من أصدقائه أن يعيشوا حياة الزهد الأقرب إلى الحياة في الأديرة. لذلك انتقلوا معا إلى ضيعة كاسيسياكوم الواقعة شمال مايلاند، ليتعمقوا في الموضوعات الدينية وليبدأوا حياة جديدة. وبعد مرور عام على ذلك تم تعميده الرسمي في مايلاند.

لقد تطورت المسيحية في أواخر عصر الإمبراطورية الرومانية من طائفة دينية شرقية إلى الدين الأقوى نفوذا في هذه الإمبراطورية. ففي عهد الإمبراطور قسطنطين تمتع المسيحيون ابتداءً من عام ٣١٣م ميلادية بتسامح الإمبراطورية معهم.

أما في عام ٣٩١ ميلادية بعد خمس سنوات من اعتناق أوجوستينوس للمسيحية فقد تم إعلان المسيحية دينا رسميا للإمبراطورية. إن نظرة الصفوة الرومانية المتعالمة إلى هذا الدين العامي غير الناضج فلسفيا كانت أقرب إلى الاحتقار. فالعلماء كانوا يعتنقون هذا الدين سرا وفي خجل. وقد احتوى البلاط القيصري أيضا على أعداء للمسيحية. أما أوجوستينوس فقد عرف أن كون الإنسان مسيحيا لا يفيد بالضرورة في تقلد الوظائف الجامعية. كما أنه من المتوقع أن يكون قد علم بأنه بهذا الدين قد شبت قوة روحية مستقبلية جبارة، ستمنحه وهو المثقف الفخور الطموح امكانيات التأثير الفكري.

لقد انفتحت أمامه هذه الإمكانيات عما قريب بعد عودته إلى موطنه

في شمال أفريقيا. ففي البداية تم ترسيمه قسيسا حسبما طلب المسيحيون هناك، وبعد ذلك بوقت قليل تبوأ منصب أسقف مدينة هيبوريجيوس. وبذلك أصبح ممثلا رسميا للمسيحية، مما أوجب عليه أن يدلي برأيه في المساجلات والمجادلات اللاهوتية العلنية. ففي السنوات الأولى من تقلده منصب الأسقف، ما بين ٣٧٩ و٤٠١ ميلادية، نشأت (الاعترافات).

لقد كانت الاعترافات تمثل في جزء منها صراع الكنيسة الكاثوليكية للفوز بحق أن تكون الممثل الوحيد للعقيدة في مواجهة المذاهب المسيحية الأخرى، لكنها كانت أيضا جزءا من الصراع الذي خاضه أوجوستينوس من أجل فرض مكانته داخل الكنيسة. لقد أنجز كتابه في وقت فراغه الضيق المحدود. فلم تكن مهامه كأسقف قاصرة فقط على الرعاية الروحية، وإنما كان يجب عليه أن يقطع مسافات بعيدة، ليشارك في اجتماعات ممثلي الكنائس. إن تولي منصب أسقف في كنيسة ناشئة، لم تتوطد أركانها بعد، يعني العمل على مدار الساعة.

تصل المدة بين اعتناق المسيحية وتأليف الاعترافات إلى أكثر من عشر سنوات، حدثت فيها تطورات وتغيرات هامة، ليس فقط في طريقة حياة أوجوستينوس، وإنما أيضا في تفكيره. فقد تحول الخطيب المثقف ثقافة كلاسيكية إلى لاهوتي، وأصبح عاشق الثقافة اللاتينية والإغريقية متعصبا ضد التعليم الدنيوي. لقد تحول المثقف الطامح للمناصب العلمية إلى مثقف في خدمة الكنيسة.

يناقش أوجوستينوس في الاعترافات قصة حياته من بدايتها حتى اعتناقه للمسيحية. لكن الأمر لا يتعلق بسيرة ذاتية عادية. فالفصول الأخيرة من الكتاب لم يعد لها أدنى صلة بحياة المؤلف مطلقا، وإنما اعتنت تماما بشرح قصة الخلق كما وردت في الإنجيل. إن الكلمة اللاتينية «confessio» تحتوي على عدة معان، تشمل الاعتراف بالذنب بمعنى الاعتراف الكنسي،

والعقيدة الدينية، وحمد الله في آن واحد. و «الاعترافات» تحتوي على كل هذه المعاني. إنه كتاب اعترافات شخصية دينية فلسفية، لكنه أيضا كتاب تبشير بالمسيحية، تتبدى قوة تأثيره الحقيقية، عندما يلقى بصوت عال على مستمعين، مثلما كان الأمر معتادا في عصر أوجوستينوس.

يحتوى الكتاب على ثلاثة موضوعات على الأقل أو بالأحرى ثلاثة حوارات متشابكة مع بعضها هي: حوار لاهوتي، وهذا يعني تفسير التعاليم المسيحية الذي قام به أوجوستينوس، يصاحب ذلك بصورة لصيقة عرض قصة تكوينه الشخصي والعقلي الى أن اعتنق المسيحية، وأخيرا مسائل فلسفية جاوزت علم اللاهوت ومازالت تؤثر في الفلسفة الغربية حتى اليوم.

إن «اعترافات» أوجوستينوس تعتبر اعترافات تنطلق من منظور محدد. فالحياة الخاصة فيها ينبغي أن تقدم المثل والعبرة اللاهوتية بهدف اكتساب أتباع جدد ومن أجل الدعاية لرؤية محددة في العقيدة. تتبوأ قضية اعتناق المسيحية المكانة المركزية في الكتاب. يعرض الكتاب كل ما سبق واقعة اعتناق المسيحية على أنه يقود إليها، ويعرض كل ما أتى بعد هذا الحدث على أنه مبني عليه وصادر عنه. يصف أوجوستينوس توجهه للمسيحية على أنه عملية تهيأت خلال سنوات طويلة من الصراع الداخلي الصعب، وتكللت بالنجاح من خلال نوع من الكشف النوراني. تقدم «الاعترافات» حياة أوجوستينوس قبل اعتناقه للمسيحية على أنها قضية هداية مثالية للإيمان أرادها الله هكذا.

يحتوى الكتاب على كثير مما سمي بعد ذلك بتعاليم أوجوستينوس، التي دخلت اللاهوت المسيحي. لقد تأثرت هذه التعاليم كثيرا بكتابات بولس الرسول، الذي نشر الدين الجديد في حوض البحر الأبيض المتوسط في القرن الأول الميلادى، والذي اشتمل العهد الجديد (الإنجيل) على خطاباته التبشيرية. كانت هناك خصائص مشتركة كثيرة بين بولس وأوجوستينوس،

فكل منهما كان مثقفا اعتنق المسيحية متأخرا، كما أن كلا منهما أيضا قد طبع هذا الدين الوليد بطابعه الفلسفي. فليس من قبيل الصدفة أن يربط أوجوستينوس اعتناقه للمسيحية بقراءته لأحد نصوص بولس.

يتبنى أوجوستينوس في «الاعترافات»، متأثرا ببولس، اثنين من التعاليم اللاهوتية الأساسية هما: موضوع رحمة الله وموضوع الخطيئة الأزلية الموروثة من آدم وحواء. فنحن لن ننال رحمة الله ودخول الجنة بعملنا وإنما بإرادة الله. إن هذا قد أراده الله، الذي قدر منذ الأزل من الذي سينال رحمته فيدخل الجنة، ومن الذي حل به غضبه فيدخل جهنم. فالمصطفون الأخيار قلة فقط، أما من يستحقون ذلك فلا أحد. إن اصطفاء الله للأخيار من البشر، الذي يبدو متعسفا، يستطيع أوجوستينوس أن يبين سببه، عندما يفترض في نفس الوقت أنه لا أحد يستحق أن ينال رحمة الله ورضوانه في مقابل عمله. أما سبب هذه الفرضية فموجود في تعاليم الخطيئة الأزلية الموروثة. فالإنسان كما يعتقد أوجوستينوس شرير بطبعه. فهو يدعي أن هذه الطبيعة الشريرة تبدو وتعبر عن نفسها حتى في الأطفال. ولذلك فإنها رحمة الله وحدها على النقيض تماما من كل الأعمال والأسباب العقلية التي أختارت الإنسان للخلاص، وهذا الخلاص قد قدره الله لكل فرد قبل مولده.

لقد كانت هذه القضايا محل خلاف جاد في فجر الكنيسة المسيحية، ولذلك كان يتحتم الدفاع عنها بصورة دائمة ومتكررة في الخطب الكنسية والمساجلات الدينية المكتوبة. أما أوجوستينوس فقد كانت لديه حجة قوية هكذا كان يعتقد على موضوع رحمة الله، وهي مسيرة حياته نفسها. ألم يكن هو نفسه إنسانا دنيويا مذنبا، وعلى النقيض تماما من كل التوقعات هداه الله وشمله برحمته؟ لقد كان مقتنعا في أعماقه بقوة بأن هدايته لاعتناق المسيحية دليل قاطع على رحمة الله. وعلى ضوء ذلك اختار أحداث طفولته وشبابه وشرحها. وفي ذلك فإن القيم الأخلاقية، التي ننظر إليها اليوم على

أنها عادية، تتراجع إلى الخلف.

لقد اجتهد في عرض رغبات واحتياجات طفولته على أنها شريرة، حتى يستطيع تدعيم وجهة نظره في كل من موضوع الذنب الأزلي الموروث، وموضوع الطبيعة الشريرة للإنسان. وبينما لا يبالي إلا في كلمات قليلة بحقيقة أنه انفصل في مايلاند فجأة عن شريكة حياته لسنوات طويلة، كما أنتزع منها أيضا ابنهما، نراه يحكي في الفصل الثاني باستفاضة موضوع سرقة الكمثرى المشهور، التي قام بها مع أصدقائه في شبابه. إن المهم عند أوجوستينوس في هذا العمل الصبياني البريء هو أن السرقة قد تمت بلا دافع حقيقي: فهي لم تحدث بسبب الجوع أو لأن الكمثرى كانت شهية بشكل خاص، « فلم يكن هناك سبب آخر للشر غير الشر نفسه »، كما ذكر أوجوستينوس «إن شري الفطري هكذا تقول البشارة كان واضحا للعيان، ولم يكن أحد أقل جدارة مني بهداية الله. لكن مع كل ذلك قد تحققت الهداية».

يلعب الجنس دورا بارزا في حكايته عن ميوله « الشريرة ». إن الفكرة المأثورة الشائعة القائلة بأن أوجوستينوس قد عاش حياة فاجرة لا يوجد ما يؤكدها في « الاعترافات ». لقد عاش أوجوستينوس على حد علمنا حياة جنسية عادية. لكن المشكلة التي واجهته نشأت من أنه كان قد تعود على الجنس من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه ربط كينونته المسيحية بمطلب العفة. لقد أكد مرارا وتكرارا في « الاعترافات »، أن مطلب العفة قد تسبب في تردده وتأجيله لاعتناق المسيحية عدة مرات. إن الجنس قد أصبح بالنسبة له في النهاية مثالا نموذجيا للخطيئة، ليتضح من ذلك أن أوجوستينوس هو الذي أثر بشكل جوهري في الحط من العلاقة الجنسية في اللاهوت المسيحي.

يلعب نقاشه لقضية الجنس دورا هاما ليس فقط في تاريخ تطوره

اللاهوتي، وإنما أيضا في تاريخ تطوره الشخصي. لا يوجد في «الاعترافات» إلا شخصيتين رئيسيتين هامتين هما: أوجوستينوس وأمه مونيكا. أما الأب والإخوة فلا يرد ذكرهم إلا عرضا. إن علاقة الأم بالإبن عندما تكون وثيقة قوية، تقدم للقارئ الخبير بالتحليل النفسي مادة لا نهائية، لكن يمكن التعرف أيضا على نموذجها الأساس دون شرح لسيكولوجية اللاشعور.

إن مونيكا أم متسلطة، سيطرت عليها غريزة حب التملك، ولذلك لا تستطيع أن تترك إبنها العزيز وشأنه. خاصة حياته الجنسية تبدو لها أمرا خطيرا. فعندما يشاهد الأب ابنه اليافع أثناء استحمامه، ويحكي للأم فخوراعن اكتمال رجولته، يكون رد فعلها هو الانزعاج. لقد تخوفت من ميله إلى النساء الأخريات، واعتبرت ذلك انصرافا عنها. لذلك ركزت كل جهدها في إنهاء علاقة أوجوستينوس بعشيقته، التي استمرت سنوات طويلة، والتي أثمرت أيضا ابنا مشتركا، ونجحت في آخر الأمر في ذلك. إنها حاولت أيضا منع أوجوستينوس من مغادرة وطنه. وعندما همَّ بالانتقال إلى روما بحرا، لم يستطع تفادى مقاومة أمه لذلك إلا بالكذبة الاضطرارية، وهي أنه يريد المبيت عند صديق ينتظر إبحاره ليس إلا. بعدما لاحظت أنه رحل، حل بها البؤس. في النهاية لحقت به، وعاشت معه في إيطاليا حتى وفاتها. أما اعتناقه للمسيحية فقد كان انتصارها الشخصي الكبير.

بعد اعتناقه للمسيحية بقليل يحدث من الأم والإبن معا مشهد التوحد الصوفي مع الله. فطبقا لتقاليد الأفلاطونية الجديدة، يعيش كل من الأم والإبن تساميا داخليا مشتركا عن مشاهدة الأشياء المادية، وصولا إلى الكينونة الروحية الخالصة، والحكمة الأبدية. تبلغ هذه العملية أوجها حين تصل إلى نوع من التوحد الروحي، الذي لا يخلو وصف أوجوستينوس له من النغمة الشهوانية المصاحبة له حين يقول: «لأننا تحدثنا عنه (التوحد)، وانطلقت تنهيداتنا تجاهه، لامسناه بخفقة قلب قوية لحظة، تنفسنا الصعداء بعمق،

وتركنا هناك (بشارة روحينا) مثبتة». ورغم أن تعبير «بشارة روحينا» استشهاد من الإنجيل، إلا أنه هنا يشير إلى مفهوم الأفلاطونية الحديثة في التوحد وهو: لقد وصل كل من الأم والإبن للحظة إلى حالة الاتساق الكامل مع الواحد، وهذا يعني مع الله.

إن قصة اعتناق أوجوستينوس للمسيحية في «الاعترافات» هي أيضا قصة محاولة التحرر، وأخيرا فشل هذا التحرر من أمه مونيكا. أما الكتاب نفسه فيحكي عنها كما لو كانت قديسة. ويدخل فعلا كل من القديس أوجوستينوس والقديسة مونيكا في زمرة من اختارتهم الكنيسة ومنحتهم رتبة القديسين.

إن وصفه لاعتناقه المسيحية في مشهد حديقة ميلانو الشهير في الفصل الثامن من «الاعترافات»، يحمل ملامح واضحة للتعبيرالأدبي المكتمل فنياً. يمثل وصف هذا المشهد ذروة القص في كتابه، فهو مشهد مثير، استخدم فيه أوجوستينوس كل الأدوات النظرية، وحاول بهذا المشهد، وبنقطة التحول في حياته، وبهداية الله له أن يلح على القارئ بالإقناع. يصف أوجوستينوس كيف أن عاصفة داخلية ألمت به حين فكر في موقفه، وكيف ارتمى باكيا تحت شجرة تين داعيا الله أن ينهي حالة تمزقه الداخلي. بعدها سمع صوت طفل يقول له: «tolle lege» «خذ واقرأ»، مما جعله يفتح الإنجيل فورا، ويقرأ كلمات خطاب باولوس للرومان، التي يدعو فيها الناس إلى أن لا يقضوا حياتهم «في التهام الأكل وفي السكر، وفي مجالس الفسق والفجور، وفي المنازعات والحقد، وإنما عليهم بدلا من كل ذلك أن يتبعوا السيد المسيح». لقد كان هذا هو الباعث الحاسم عند أوجوستينوس للتخلي عن سلوكه الدنيوي ولاعتناقه المسيحية.

بعد وصف اعتناق المسيحية تتغير طريقة الكتاب. تحتل الحجة العقلية الدقيقة فيه مكان الحديث المتجه إلى السيرة الذاتية. الآن يناقش

أوجوستينوس قصة نشأة الخليقة في العهد القديم كلمة كلمة تقريبا. يحمل حوار أوجوستينوس مع الله خصوصا في هذا الجزء الأخير من الكتاب خاصية فكرية وفلسفية واضحة. إنه حوار من جانب واحد بالطبع، يطرح فيه أحد المتحاورين الذي هو أوجوستينوس أسئلة ملحة، ولا يجيب المحاور الآخر وهو الله إجابة مباشرة مطلقا، وإنما يشير ظافرا بأصبعه إلى الكتب المقدسة وإلى الخليقة.

إن من خصائص هذا الكتاب أنه يقلل من قيمة الفكر والثقافة في مقابل الإيمان بالله والتوكل عليه، لكنه في نفس الوقت يعلي من قيمة كل من الفكر والثقافة عند إقامة الحجة في التدليل على شيء ما. يمثل كل من التكبر والشهوة والتطفل في المعرفة الأعداء الثلاثة الخطرين للإيمان عند أوجوستينوس. لكن هذه الثلاثة كانت أيضا هي بالضبط الرغبات التي سيطرت على حياته الخاصة. فالتطفل في المعرفة والتساؤل الملح قد أسبغا طابعهما على «الاعترافات» من بداية الفصل الأول، الذي يبدأ بدعاء الله. لكن بعد هذه البداية بقليل يصبح القيام بالدعاء نفسه موضع شك وريبة: «لكن كيف ينبغي عليّ أن أدعو إلهي، إلهي وربي، ألأنني يجب أن أدعوه للدخول فيَّ عندما أناديه؟ أين المكان فيَّ وإلى أين سيأتي إليَّ إلهي؟ «أوجوستينوس يعي تماما خلال الكتاب كله أنه يتحدث عن إله لا يمكن معرفته عقليا. فالله في تصوره هو «المغاير تماما»، الذي يجب على العقل البشري أن يمارس أمامه التواضع والخشوع. لكنه لا يتوقف مع ذلك عن أن يطلب من هذا الإله إجابات منطقية. إن مشكلة الإله الشخصي، ومشكلة الخلق داخل أو خارج الزمن، وخلق جسد الإنسان في صورة مطابقة لله - كل ذلك يعتبر عند المثقف أوجوستينوس تعجيزا وإساءةً حتى بعد اعتناقه للمسيحية. «انا مؤمن بكتبك المقدسة»، هكذا يعلن في الفصل الثاني عشر، ويضيف قائلا: «لكن كلماتها ملتبسة ومبهمة». وعلى الرغم من أن

أوجوستينوس يذعن في كثير من الاعترافات لحكمة الله، إلا أن القارئ يشعر بأنه لن يتوقف عن عرض عقيدته على منصة اختبار الأسئلة العقلية.

إن الأسئلة الناقدة الملحة وعدم الاقتناع هما أيضا اللذان منحا «الاعترافات» جاذبيتها الفلسفية المستمرة. في هذا الخصوص ظلّ الفصل الحادي عشر من الكتاب مؤثرا بصورة خاصة ودائمة، والذي عالج فيه أوجوستينوس جوهر الزمن. لقد عالج ذلك بطريقة الاستبطان، وهذا يعني تحليل الأحداث التي تجري في داخلنا عندما نعيش الزمن. في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين توصل الفلاسفة من أمثال هنري بيرجسون وادموند هوسرل ومارتن هايديجر إلى أن الزمن علامة جوهرية للوجود الإنساني، كما بحثوا مكوناته الذاتية والنفسية. لقد استندوا في ذلك بوضوح إلى الفصل الحادي عشر من «الاعترافات».

أما عما إذا كان أوجوستينوس قد فهم الزمن حقيقة على أنه أمر «ذاتي»، فهذا موضع خلاف كبير. إن منطلقه لذلك منذ البداية منطلق لاهوتي، وهو قضية ما إذا كان الزمن قد وجد قبل خلق العالم، وطبيعة علاقة الزمن بالخلود. فالزمن عند أوجوستينوس هو نتيجة للخلق. كما أن الله لا يخضع للزمن. لكن الزمن ليس أيضا شيئا أو حالة نستطيع أن نشير إليها: فالماضي كان ذات مرة، لكنه لم يعد موجودا، والمستقبل لم يحدث بعد، كما أن الحاضر قد أفلت أيضا من إدراكنا الخارجي: إنه بدقة ليس هذا اليوم أو هذه الساعة أو هذه الدقيقة، وإنما هو لحظة لا نستطيع الإمساك بها. أما أننا نستطيع إدراك الوقت عموما، فإن هذا مرتبط بالتذكر، الذي هو قدرة داخلية، تسمح لنا بالاحتفاظ بالأحوال والحقب الزمنية وتحديدها. لم يقل أوجوستينوس بأن الزمن شيئ ذاتي، لكنه يُعْرَفُ بطريقة مختلفة تماما عن معرفتنا بأمور العالم «العادية».

لقد أصبحت «الاعترافات» أشهر أعمال أوجوستينوس وفي نفس الوقت

أحد أكثر كتب تاريخ الفلسفة المقروءة. إنه كتاب فريد، فهو سيرة ذاتية، وكتاب اعترافات، وكتاب يقدم موجزا في اللاهوت، كما أنه تحليل فلسفي في وقت واحد. لم يكن معتادا مطلقا أن لا يكون محور وأساس أحد كتب الفلسفة هو الإنسان عموما والقوانين العقلية الخالدة، لكن الجديد هنا هو أن يحتل مكان الصدارة في هذا الكتاب إنسان فرد له قصة حياة متفردة للغاية، والذي اتجه إلى إله شخصي، وهو تصور للإله كان حتى هذا الوقت تصورا غريبا على الفلاسفة القدماء. وبذلك يكون أوجوستينوس قد أعلى من شأن الذاتية ومن شأن الشخصية الفردية للإنسان.

لقد حددت الجوانب الصوفية وغير العقلية لمفهوم الإله مسار الفلسفة في أوائل العصور الوسطى كلها. إن مفهوم أوجوستينوس للرحمة الإلهية، وأيضا طريقته في الدخول في حديث شخصي مع الله قد تركا أثرهما بعد ذلك على مارتن لوثر وعلى اللاهوت البروتستنتي. وتعرض «الاعترافات» خصوصا طريقة «وجودية» وشخصية جدا في تعاملها مع الفلسفة. فالقضايا والمسائل الفلسفية قد تم فهمها على أنها قضايا حياتية مباشرة، وكانت خبرات الشخص ذاته منطلقا لذلك. لقد استوعب ذلك في القرن السابع عشر الفلاسفة الفرنسيون ميشال مونتانى ورينيه ديكارت وبليز باسكال، مثلما استوعبها وبنى عليها زورين كير كيجارد والفلسفة الوجودية التي نشأت في القرن العشرين متأثرة به.

في بداية «الاعترافات» صاغ أوجوستينوس عبارته الشهيرة التي يخاطب بها الله: «قلبي قلق مضطرب حتى يستقر فيك». إن طريقة أوجوستينوس في مقابلة الإيمان بأسئلة متواصلة قد نقلت القلق الفكري إلى الفلسفة، وأثرتها به حتى يومنا هذا. يقدم لنا كتاب «الاعترافات» مؤلفه كما لم يفعل أي كتاب آخر على أنه أحد مثيري القلق الكبار في تاريخ الفكر الأوربي.

طبعات الكتاب :

Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Mit einer Einleitung von K. Flasch. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von K. Flasch und B. Mojsich. Stuttgart: Reklam 1989.

Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Übersetzt von W. Thimme. München: dtv 1982.

مرجع في تقدير القوة

نيقولا ماكيافيللي

الأمير (١٥٣٢م)

إن الأحكام الأخلاقية على الإنسان أو على الجماعات الإنسانية قديمة جدا قدم الحياة الإنسانية المشتركة نفسها. فالمثال الواضح المثير لأقصى غايات الفظاعة نسميه «منحطا»، وحتى بخصوص دول معينة، يتهمها الإنسان بنوايا سيئة، تأصل لغويا مسمى «دولة منحطة». لكن هل توجد أيضا كتب منحطة؟ ربما تخطر على بالنا كتابات الطغاة المجرمين من أمثال هتلر وستالين. غير أن أقل القليل منا سترد على ذهنه عند ذلك الكتب الفلسفية أو ربما مؤلَّفٌ كلاسيكي. ألم ينل أحد أهم كتب الفلسفة السياسية هذه السمعة منذ مئات السنين، وهو كتاب «الأمير» لنيقولا ماكيافيللي.

هنا نجد الوصفة المزعومة «للماكيافيلية»، ذلك الاتجاه المستهجن، الذي يبرر إتيان أي فضيحة، طالما كان ذلك في خدمة السلطة الشخصية. عندما شملت ملك بروسيا فريدريش الثاني ذات مرة حالة من المزاج الفلسفي، وهو الذي لم يكن مطلقا سياسيا سلطويا ذا حساسية ملحوظة، ألف كتابه «ضد ماكيافيللي»، ولفت الأنظار بهذا العنوان إلى الخصائص ذات المظهر التنويري والإنساني لتصوراته الشخصية للحكم.

لقد ظل مصطلح «الماكيافيللية» سُبَّةً حتى يومنا هذا. تحكى إحدى

الأقاصيص أن ماكيافيللي أجاب وهو على فراش الموت على طلب مُلِحّ بأن يلعن الشيطان، ويلعن أيضا كل كتبه قائلا: «ليس هذا هو الوقت المناسب لاكتساب أعداء.» فهل كان ماكيافيللي حقيقة هو «فيلسوف الشيطان»؟

إن ماكيافيللي هو ابن عصر الإحياء، وهو عصر انفتحت فيه آفاق جديدة وكثيرة للغاية في مجالات الثقافة. عندما يتأمل الإنسان «Il Principe»، الذي هو العنوان الأصلي للكتاب، في إطار علاقته بتاريخ الفلسفة، سيلفت نظره الجديد والشيء غير المعتاد، الذي حفر له مجرى واتجاها مبتكرا، بمعزل عن التقييم الأخلاقي. لقد وجدت قبل ذلك كتب كثيرة تحمل هذا العنوان، لكن لا يوجد واحد منها يمكن مقارنته بكتاب ماكيافيللي. هنا في هذا الكتاب يظهر العمل السياسي لأول مرة «عاريا» بغير زيادات غيبية أو أخلاقية أو لاهوتية.

لقد بدأت مع ماكيافيللي الفلسفة السياسية في العصر الحديث، التي ترى أن الدولة كيان تنظيمى أنجزه الناس بأنفسهم، وتحاول أن تنظر أيضا إلى العمل السياسي بدون النظارة الأخلاقية. على الرغم من أن ماكيافيللي لم يكن في ذلك غير أخلاقي، إلا أنه كان على الأرجح معارضا للقيم الأخلاقية، فهو لا يريد أن يشكك في الأخلاق بطريقة واعية متعمدة، لكنه يتركها في فلسفته السياسية بكل بساطة في الخارج أمام الباب.

يتناول كتاب «الأمير» موضوعا سهلا مثلما هو مهم هو: كيف يمكن أن تصير السياسة صنعة فعالة؟ ما الذي يجب على الحاكم القيام به عندما يريد أن يكون ناجحا، ويريد أن ينجح في دوام المحافظة على سلطته؟ إن الشيء الثوري في كتاب ماكيافيللي أنه يناقش موضوع السياسة من زاوية جديدة هي منظور الفاعلية. فهذا الكتاب هو أول مرجع في التقدير العقلاني للسلطة في تاريخ الفلسفة السياسية. لذلك يعتبر ماكيافيللي مخترع التعاليم السياسية للحكم.

تعتمد تعاليم الحكم هذه على الخبرة والتجربة. وماكيافيللي هو أول فيلسوف سياسي مهم في العصر الحديث، بنى نظريته على المشاهدات والتجارب الواقعية. لقد جمع هذا بينه وبين الباحثين المهمين في عصره، الذين أسسوا بالتوازي معه العلوم التطبيقية التجريبية، مثل عالم الفلك نيكولاس كوبيرنيكوس، الذي يصغر ماكيافيللي بأربع سنوات فقط لا غير. لم يعد العقل المجرد حَكَماً بالنسبة له، وإنما الحَكَم هو ما شاهده بنفسه، أو ما يمكن أن يقتنع بإمكانية وقوعه. لذلك يمتلئ كتاب ماكيافيللي بمادة غزيرة من الأمثلة، التي يسوقها للتدليل على نظرياته، والتي استقاها أساسا من مصدرين هما: الأحداث السياسية في عصره، والوقائع التي رواها المؤرخون.

مهما رغب الإنسان أيضا في اتهام ماكيافيللي، فإنه لم يقم بكتاباته الفلسفية وهو منكب على مكتبه معزولا. لقد أنهى تدريبه العملي في الحياة الواقعية، وهو ما لم يقم به أي فيلسوف آخر لا قبله ولا بعده: ماكيافيللي نفسه كان سياسيا ودبلوماسيا سنين عديدة. الأفضل قول عكس ذلك، وهو أن ماكيافيللي تحول إلى فيلسوف بسبب المأزق الذي وجد نفسه فيه، فقد ألف كتابه عندما صدر له الأمر بالقيام بأجازة سياسية إجبارية.

عند استرجاع الماضي، يتحتم على الإنسان أن يكتشف أن حياة ماكيافيللي حتى هذا الوقت، الذي كتب فيه «الأمير»، يمكن النظر إليها على أنها فترة إعداد مثالي لهذا العمل الفلسفي. فقد ولد ماكيافيللي عام ١٤٦٩م، ونشأ في مدينة أدت دورا كبيرا في الفن والسياسة في عصر الإحياء الإيطالي، هي فلورنسا. كانت فلورنسا جمهورية، مثلها مثل كثير من الدول في إيطاليا، دولة تتكون من مدينة، تبلغ مساحتها مع محيطها حوالى ألفى كيلو مترمربع. كما كانت فلورنسا مدينة فنانى عصر الإحياء الكبار، وكانت أيضا مهد العلم الإنساني، الذي فتح المجال مرة أخرى

لتعلم موضوعات العصور الإغريقية والرومانية القديمة، المشتملة على لغاتها وآدابها وفلسفتها ومعارفها. لقد ارتبطت أهمية هذه المدينة بقوة بنهوض الميديسيين (Medici)، الذين هم في الأصل عائلة تجار ورجال أعمال، استخدمت غناها في رعاية الفنون وتشجيعها، ولكن استخدمته أيضا لنيل السلطة السياسية. وبذلك تأسس عمليا حكم أقلية عائلية جديد خلف ستار ميثاق جمهوري.

ظل أيضا مصير ماكيافيللي الشخصي مرتبطا بأسرة ميديسي بطرق متعددة. لقد نشأ أولا في ظل حكم ميديسى لورنسو القانوني، وصار شاهد عيان على التقلبات السياسية الحادة في مدينته. توفي لورنسو في عام ١٤٩٢م، وبعد سنتين من وفاته تمت إزاحة عائلة ميديسى من الحكم. بذلك بدأ العصر الذي اكتسب فيه الراهب الدومينيكاني جيرولامو سافونارولا نفوذا كبيرا في سياسة المدينة. لقد كان سافونارولا أصوليا سياسيا من ذوى الاتجاه المتزمت. لذلك طبق نظاما ديموقراطيا، لا يوجد فيه مكان للهو أو المتع الحسية. لقد أقيمت في عهده محارق للصور وللكتب. ثم في عام ١٤٩٨م تم إعدام هذا الراهب نفسه بتهمة الزندقة. وكان هذا العام هو العام الذي استتب فيه الحال لقيادة جمهورية جديدة في فلورنسا، كما كان أيضا العام الذي انخرط فيه ماكيافيللي في السياسة.

كان والده بيرناردو ماكيافيللي محاميا ينتمي إلى الطبقة المتوسطة، وكانت له مع ذلك صلات قوية بعلماء الإنسانيات في الجامعة، الذين كانوا أيضا يتقلدون في الغالب مناصب سياسية. لقد اهتم بأن ينال ابنه تعليما ممتازا ذا اتجاه إنساني، يحتوى في صلب منهجه على اللغة اللاتينية ومعرفة فلسفة العصور القديمة والأدب والتاريخ. جاءت علاقات الأب المتشعبة لماكيافيللي بعد إتمام تعليمه بمنصب مدير مكتب الرئيس في جمهورية فلورنسا. بعد وقت وجيز تم اختياره ليكون مسؤولا عن لجنة العلاقات

الخارجية والدبلوماسية. وكان معنى هذا في الواقع أن ماكيافيللي كان يتقلد وظيفة رئيس السلك الدبلوماسي لجمهورية فلورنسا، التي مثل مصالحها في بعثات ومأموريات متعددة حتى عام ١٥١٢م. وقد قدم هذا العمل الأمثلة المحسوسة التي اعتمد عليها كتابه.

للوصول إلى التقدير السليم للمهام شديدة التعقيد، التي واجهها الدبلوماسي ماكيافيللي، يجب على الإنسان أن يضع نصب عينيه الحالة السياسية لجمهورية فلورنسا وإيطاليا في بداية القرن السادس عشر. لقد كانت إيطاليا ممزقة إلى عدد كبير من الدول المستقلة والمتنازعة مع بعضها، والتي تعقد تحالفات متغيرة ضد بعضها. كانت من أهم الدول الإيطالية بجانب فلورنسا البندقية ومايلاند ودولة البابا في روما ونابولي. لقد كانت هذه الدول دائما وبصورة متكررة دمى في أيدي القوى العظمى ذات المطامع الواسعة، التي هي فرنسا وأسبانيا وهابسبورج، التي قامت فقط في المدة من ١٤٩٤م إلى ١٥٢٥م بإشعال ثلاثة حروب كبيرة على الأرض الإيطالية. تكونت الجيوش غالبا من المرتزقة، الذين لم تكن مصالحهم متفقة دائما وعلى المدى الطويل مع مصالح من كلفهم بالمهمة، لذلك كانوا غالبا يغيرون مواقعهم من جبهة حرب إلى الأخرى. كانت إيطاليا على عهد ماكيافيللي تمثل الطاولة في لعبة الشطرنج للقوى العظمى. لقد كانت الضحية وليس الفاعل في السياسة الأوربية.

كانت فلورنسا تعتبر حليفا تقليديا لفرنسا، ولذلك سافر ماكيافيللي عدة مرات في مهام دبلوماسية لدى البلاط الإمبراطوري في باريس. أحد أهم الأحداث في مساره الدبلوماسي وأكثرها تأثيرا في كتابه كانت مهمته الدبلوماسية التي قادته إلى سيزاري بورجيا، حاكم روماجنا الطموح، وابن البابا الكسندر السادس. تأهب سيزارى بورجيا للسيطرة على إيطاليا إبتداءً من وسطها. بذلك أصبحت فلورنسا أيضا مهددة. قضى ماكيافيللي في

عام ١٥٠٢م أربعة أشهر بالقرب المباشر من سيزارى بورجيا، الذي كان يهابه كخصم عسكري، لكن يقدره كعقائدى (استراتيجى) سياسي. وبذلك عايش كيف أن بورجيا، مصدقا لوعد كاذب، يدعم انتخاب خصمه يوليوس الثاني لمنصب البابا، وبذلك يمهد الطريق لهلاك نفسه.

لقد كان البابا الجديد هو أيضا الذي أبرم حلفا بين عدد من الدول الإيطالية وبين أسبانيا، موجها أولا وأخيرا ضد فرنسا. لم تشارك فلورنسا في هذا الحلف بسبب ولائها لفرنسا، ولذلك تم احتلالها من القوات الأسبانية عام ١٥١٢م. لقد كان معنى هذا نهاية الجمهورية الفلورنسية القديمة. كما أن عائلة ميديسى قد عادت أيضا مع الأسبان. فإذا كانت إزاحة هذه العائلة عن الحكم قبل عشرين عاما قد دفعت به إلى الأمام في السلك الدبلوماسي، فإن إعادتها إلى حكم فلورنسا تعنى لماكيافيللي توقفه الوظيفي نهائيا.

لقد عزل من وظيفته واتهم بعد ذلك بقليل بالتآمر، وألقي القبض عليه وعذب. لم يفرج عنه إلا عندما تم انتخاب أحد أعضاء أسرة ميديسى لمنصب البابا، فأصدر قرارا بالعفو العام في فلورنسا. لكن تم تحديد إقامته في مزرعته الصغيرة سانت أندريا في محيط المدينة. وقد حرم عليه أي نشاط سياسي.

في هذا المنفى ولد الفيلسوف السياسي ماكيافيللي. لقد وجد الآن الوقت للقراءة ولإعداد مذكراته الكثير ة، التي دونها أثناء عمله الدبلوماسي. لم يكن كتابه الأول «الأمير» هو الثمرة الأهم فقط لجهده، بل ينبغي أيضا وتلك أمنية ماكيافيللي أن يمهد له الطريق للعودة إلى المسرح السياسي مرة أخرى. لقد وضعت خطة الكتاب في النصف الثاني من عام ١٥١٣م، وانتهى تأليفه في عيد الميلاد من نفس العام. يهدى ماكيافيللي كتابه على سبيل السخرية إلى الرجل الذي حرمه من السلطة، لكنه كان الوحيد في نفس الوقت الذي استطاع أن ينهى نفيه: لورنسو، الحاكم الجديد لفلورنسا، أحد أحفاد لورنسو القانوني.

لم يرد ماكيافيللي أن يوضح فقط كيف يستطيع الإنسان تجنب أخطاء الماضي العقائدية (الاستراتيجية) . لقد كان له هدف محدد، يتخطى السياسة المحلية لمدينته هو : توحيد إيطاليا سياسيا وتحريرها من الحكم الأجنبي . يحمل الفصل الأخير من كتابه العنوان التالي : « نداء لتحرير إيطاليا من الهمج المتوحشين » . إنه يعني بذلك الألمان والفرنسيين والسويسريين والأسبان . لقد أراد ماكيافيللي أن يساهم « في ظهور منقذ بعد كل هذا الزمن الطويل » للوطن الممزق . ف« الأمير » وصف لمثل هذا المنقذ، وللخصائص التي يجب أن تكون فيه . ماكيافيللي أراد بكتابه أن يطالب بالتجديد الوطني كمستشار سياسي وممهد نظرى لذلك .

أما عن أن مؤلفا بعنوان « الأمير » لم ينل أي اهتمام خاص في البداية، فهذا كان يتعلق بأن هناك كتبا كثيرة جدا منشرة تحمل نفس العنوان . فمنذ العصور الوسطى يوجد تراث خاص بهذه الكتب، وهو نوع من الكتابة أطلق عليه مسمى « مرآة الأمراء » . لقد كان ينبغي على مرايا الأمراء هذه أن يرى فيها أصحاب السلطان الصورة المثلى للحاكم الكامل، كما لو كانوا ينظرون في مرآة مرفوعة أمامهم . كانت هذه الكتب المرايا تهدى أيضا مثل كتاب ماكيافيللي إلى أمير حاكم بعينه .

هكذا أهدى فيلسوف العصور الوسطى المعروف توماس الإكوينى كتابه « عن حكم الأمراء » لملك قبرص . أما عالم اللغات القديمة الشهير إراسموس فون روتردام فقد نشر عام ١٥١٦م كتابه « تربية الأمراء » بعد ثلاث سنوات من إنتهاء ماكيافيللي من كتابه، الذي أهداه الى كارل فون بورجوند . لقد وضعت مرايا الأمراء مقياسا أخلاقيا للسياسة هو : لا يصبح الحاكم طبقا لهذا المقياس حاكما رشيدا، إلا إذا أخضع سلوكه للمبادئ الأخلاقية، وراعى الحقوق الأساسية للمحكومين . فالحكمة والخيرية على سبيل المثال خاصيتان يطلب إراسموس تحقيقهما في الأمير المثالي .

تمسك ماكيافيللي بفكرة مرآة الأمراء، لكنه استخدمها ليضع فيها مضامين أخرى مختلفة. فالقيم الأخلاقية طبقا لرأى ماكيافيللي ليست مناسبة لتوجيه الأمير في عمله السياسي. لا يعيش الأمير في عالم من الملائكة، وإنما يعيش في عالم السلطة والتآمر والحقد. يقول ماكيافيللي في كتابه: «لهذا يجب على الأمير، الذي يريد أن يحافظ على مكانته، أن يكون قادرا على العمل غير الطيب، وأن يكون قادرا على فعل الخير وتركه، حسبما تتطلب الظروف».

يقدم ماكيافيللي في هذا النوع من الكتابة المسمى مرآة الأمراء مقاييس تقديرية جديدة تماما: فصورة الحاكم المثالي تتغير طبقا لذلك عنده بطريقة حادة، فهو لم تعد له الآن صلة بالأمير الكامل أخلاقيا. بل إن ماكيافيللي يتجه بنظره نصا وروحا إلى «أرض الحقائق»، «إني أترك التخيلات عن الأمراء جانبا وأتحدث عن الواقع»، وبذلك يكون قد رسم برنامجه بوضوح.

إن الخبرة الموضوعية عن كيفية تصرف الحكام والحكوميين في علاقتهم ببعضهم قد قادت ماكيافيللي أصلا إلى صورة مغايرة للإنسان. فالفلسفة السياسية الكلاسيكية كما نشأت في العصور القديمة، بالأخص على يد أفلاطون أو أرسطو نظرت إلى الإنسان على أنه كائن عاقل، يمارس فيه العقل السيادة الطبيعية على الشهوات والغرائز. في النظام السياسي المبنى بدقة طبقا لنموذج سيادة العقل، يجد الإنسان تحققه الطبيعي. هكذا توصل أفلاطون على سبيل المثال إلى فكرة الملوك الفلاسفة.

في المقابل تسيطر على الإنسان عند ماكيافيللي الغرائز قبل كل شيء. فالحاكم الذي يتصرف دائما بحكمة، أو يفترض في الخاضعين لحكمه ردود أفعال عاقلة، سوف يفشل حتما. كما أن الحاكم، الذي يظهر الحكمة والخير كما يطلب إراسموس، سوف ينظر إليه شعبه على أنه حاكم ضعيف ويحتقره، وسوف يخدعه خصومه. وفي مقابل ذلك، فإن الحاكم الذي

يريد أن يكون ناجحا طبقا لنظرية ماكيافيللي ينبغي عليه ألاّ يتجه إلى عقل الإنسان على وجه الخصوص، وإنما إلى غرائزه. يجب على هذا الحاكم أن يكون قادرا على العزف على أوتار الأمزجة والأحوال في البيانو. لقد رأى ماكيافيللي ذلك الشكل للعقيدة السياسية، الذي يسمى اليوم «السياسة الانتهازية».

لكن أيضا من جانب آخر يعتبر أميرماكيافيللي أقرب إلى النموذج الحديث. فهو لم يعد حاكما إقطاعيا من العصور الوسطى. إن وصف «حاكم» أو «ذو سلطان» أقرب كثيرا إلى الدقة، لأن الحكم عند ماكيافيللي لم يعد مؤسسا على الميلاد، أو على التوريث التعاقبى. لقد قدمت الأوضاع السياسية في إيطاليا في عصر إعادة الإحياء أمثلة محسوسة لفهم أن استحقاق الحكم لم يعد يستند إلى حقوق لعائلة مالكة إلا في حالات قليلة فقط. في أغلب الأحوال كان يتم في هذا الوقت الاستيلاء على الحكم عن طريق الانقلاب، أو عن طريق الغزو، أو عن طريق المهارة الدبلوماسية. فالاستيلاء على الحكم كان يتحقق بمساعدة القوة الخاضعة، أو بمساعدة قوة أجنبية، أو من خلال الجدارة الذاتية، أو من خلال القدر السعيد.

لقد انصب اهتمام ماكيافيللي غالبا وبصفة خاصة على حالة واحدة من حالات الاستيلاء على الحكم، وهي الحالة التي تحمل في طياتها أكبرقدر من المخاطر، والتي تتطلب من الحاكم الجديد مهارة فائقة، وهي: حالة تولى الحكم بمساعدة قوة أجنبية، أو بمساعدة القدر، أو بـ«حسن الحظ». فهو بعرض هذا النموذج، يستطيع أن يبرز بوضوح كيفية التعامل الماهر مع السلطة. وهنا يثبت العبقري السياسي الحقيقي ذاته. فالأمير عند ماكيافيللي ليس حاكما من نوع «المَلَكيَّة المقدسة»، وإنما هو سياسي صنع نفسه بنفسه، إنه ميكانيكى السلطة.

إن المثل الأعلى الحى لذلك كان سيزارى بورجيا، الذي درس ماكيافيللي

تصرفاته عن قرب. نال بورجيا إمارته عن طريق إهداء والده. لقد قوى سلطته بإصرار، فأنشأ له جيشا خاصا، واكتسب احترام شعبه. لقد استفاد من نعمة حسن الحظ من خلال نشاطه وشدة بأسه. لكن اعتقاده الأعمى في حسن الحظ، هو من ناحية أخرى، الذي أدى إلى سقوطه ثانية، عندما ترك عدوا سابقا له يصبح ذا قوة فائقة عن الحد. كان سيزارى بورجيا عند ماكيافيللي حاكما مثاليا من وجوه كثيرة، لكن تنقصه ليكون كاملا القدرة، ليس فقط على اتباع حسن الحظ، وإنما أيضا على توجيهه وقيادته.

«حسن الحظ» (Fortuna) أحد أهم مصطلحين في الفلسفة السياسية عند ماكيافيللي. أما المصطلح الثاني فهو (Virtu)، الذي يترجم عادة الى «الفضيلة». فالحاكم المثالي يتميز بأنه يبرز الفضيلة، التي يستطيع أن يتحكم بها في حسن الحظ. لقد توافق هذا تماما مع التقاليد والمأثور، وبالأخص مع الفلسفة السياسية في العصور القديمة. يتبنى ماكيافيللي فهم عصر الإحياء ذا الاتجاه الإنساني لمصطلح حسن الحظ، الذي استند على تراث العصور القديمة: فحسن الحظ لم يعد قوة عمياء كما كان في العصور الوسطى. ورغم أنه مبهم غير قابل للرؤية، إلا أنه لا يؤثر في حياتنا إلا إلى حد النصف. أما النصف الثاني فيخضع لمسؤليتنا الذاتية.

إن الفضيلة (Virtu) هي التي تجعلنا قادرين على أن نتحكم في جزء من مصيرنا بأيدينا. عكس مصطلح حسن الحظ (Fortuna) سوف يعيد ماكيافيللي تعريف مصطلح الفضيلة (Virtu) بصورة جديدة تماما. إنه يقف على النقيض من التقاليد، خاصة تلك الممثلة في الفيلسوف والسياسي الروماني سيسرو، الذي يقتبس دائما مصطلحاته ومقولاته ليغيرها بعد ذلك بصورة حادة طبقا لمفهومه.

فالفضيلة (Virtu) لم يعد لها أي صلة بالصلاح والطهارة. الأرجح أنها تعنى عند ماكيافيللي القدرة على المرونة العقائدية (الاستراتيجية) في

التعامل مع حسن الحظ (Fortuna). ولتوضيح العلاقة بين الفضيلة الآن القدرة على المرونة... إلخ وبين حسن الحظ، يستخدم صورة علاقة شهوانية: فحسن الحظ (Fortuna) امرأة لها نزوات مفاجئة، متقلبة، مزاجية. أما القدرة على المرونة (Virtu) فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية « Vir » = رجل، فإنها تعبر عن العزيمة الرجولية والشجاعة في انتهاز واقتناص اللحظة المناسبة. فالحاكم المثالي هو الفاتح المستولي على حسن الحظ (Fortuna) بمساعدة القدرة على المرونة (Virtu). إنه يتقن فن تقدير الموقف تقديرا واقعيا، ليستغله لصالحه. فالمثل الألماني القائل « حظ الشاطر » يعبر بصورة ممتازة عن هذه العلاقة التي وصفها ماكيافيللي بين القدرة على المرونة (Virtu) وحسن الحظ (Fortuna): فالقدرة على المرونة العقائدية الاستراتيجية كمهارة سياسية، لا تنحصر في الاستسلام التشاؤمي للقدر، ولا في التفاؤل، وإنما في فن انتهاز « الظروف المواتية ».

يدخل في ذلك أيضا إمكانية استعمال العنف أو الدهاء والمكر. يزعم سيسرو أن القوة والعنف من صفات الأسد، وأن الخديعة والمكر من صفات الثعلب. وعندما يستخدم الإنسان هذه الأساليب سينزل إلى مستوى الحيوانات. يأخذ ماكيافيللي من سيسرو صورة الأسد والثعلب، كما يستعير أيضا رأيه في أن العنف والمكر كأدوات أقرب إلى خصائص الحيوانات منها إلى الإنسان. لكن حجته هنا أيضا منطلقة من خبرة، وخالية من الأوهام وهي: لأن الوسائل الإنسانية في الحياة السياسية اليومية غالبا لا تكفي، يجب على الإنسان أن يستخدم الوسائل والأساليب الحيوانية. يجب على الحاكم أن يكون قادرا على التصرف كالأسد، مثلما يجب عليه أن يكون قادرا على التصرف كثعلب. فالإنسان ليس مثلما تصوره فلاسفة العصورالقديمة: إنه على الأرجح لا يوثق فيه أخلاقيا مطلقا، ويجب الحذر منه في كل لحظة. إنه عنيف كذئب، وحديثه كالعسل، لكن فعله سام

مثل حية. يقول ماكيافيللي: «يجب على الإنسان أن يكون ثعلبا ليعرف الحيات، وأن يكون أسداً ليفزع الذئاب». لذلك يعتبر ماكيافيللي العنف والدهاء أدوات مشروعة لـ (Virtu)، أي في القدرة على المرونة العقائدية الاستراتيجية في التعامل مع حسن الحظ.

ينصح ماكيافيللي أيضا بما يسمى اليوم بـ «القناع الأخلاقي». فيجب على الحاكم أن يقدم نفسه للشعب حسب متطلبات الموقف، وبالطريقة المطلوبة، إذ يتحتم على الحاكم إتقان فن التدبيروالإخراج السياسي. عليه أن يكون حازما عندما يتوقع القلاقل، كما يجب عليه أن يلعب دورالحاكم الخيِّر الحليم إذا تطلب السلام الاجتماعي ذلك. يجب أن يكون قناع الإنسان والحيوان أيضا تحت تصرفه وحسب اختياره. لقد كان ماكيافيللي هو أول من عرف قبل نشأة وسائل الإعلام الحديثة بزمن طويل، أنه لا ينبغي أن تستنزف السياسة كل جهدها في تشريع القوانين والإدارة، وإنما عليها أن تنجح أيضا في اتخاذ الإجراءات السليمة، وفي تحقيق التواصل بين الحاكم والشعب.

إن الحاكم عند ماكيافيللي ليس ديكتاتورا مولعا بالقوة، وإنما هو لاعب شطرنج سياسي، يدرك حسابات كل نقلة من نَقَلاته. هدف تصرفاته هو تثبيت الحكم. لذلك فالقاعدة الأهم للحاكم في علاقته بالشعب، هي أنه يجب أن يكون مرهوب الجانب، دون أن يكون مكروها. فالكره ينشأ من الطغيان، والاحتقار ينشأ من الضعف. كلاهما يهدد الحكم. فالضعف يتحقق في رأى ماكيافيللي، أيضا عندما يهدف الحاكم إلى أن يكون محبوبا من الشعب. إن هذا الهدف هو بالضبط ما اشترطه سيسرو في الحاكم. لكن ماكيافيللي يريد أن تكون هناك مسافة بين الحاكم والشعب، والتي يمكن المحافظة عليها فقط عندما يحيط الأمير نفسه بالتأثيرالخاص لجلال الحكم والقوة. وفي ذلك لا يفكر ماكيافيللي في التأثير «الطبيعي» الناتج عن الميلاد

أو الطبقة، وإنما يقصد التدبير والإخراج الواعي، الذي سوف يحدث من التصرفات الفعالة، المحسوبة جيدا.

يخدمه أيضا هنا مثال سيساري بورجيا مرة أخرى. فعندما تعرض حكمه للخطر من أن أحد قادة جيشه قد أثار بسبب وحشيته كره الشعب، أمر بإعدامه علنا أمام أعين المواطنين، وذلك لإحداث أثر مزدوج هو: أنه قد هدَّأ الكره، وولد في نفس الوقت الرهبة والاحترام، اللذين يخدمان تأمين حكمه.

إن هدف تحقيق الاحترام هذا، يجب أن تخضع له كل الإجراءات السياسية. لذلك يرفض ماكيافيللي ما ينصح به فلاسفة العصور القديمة من حِلْم وسخاء الحاكم. فمن سيكون ليّن الجانب أكثر من اللازم، سوف يجد نفسه مضطرا إلى العقاب بوحشية أشد، عندما تكون الفرصة قد فاتت. إن الأفضل هو التصرف بوحشية محددة الهدف ومقدرة الكمية.

أيضا الأمير الذي يضيع أمواله ومصادر ثروته باستخفاف، يهدد سلطته بالزوال. وعلى عكس ذلك فإن البخل، بمعنى الاستخدام شديد الحرص للأدوات المالية، هو شرط قدرة الأمير على احتفاظه بحرية العمل السياسي. إن كرم وسخاء التصرف لا ينبغي على الإنسان في رأى ماكيافيللي إلا في ممتلكات الآخرين، مثلا في الممتلكات التي يغتنمها الإنسان في الحروب والغزوات. فهذه الغنائم يمكن استخدامها لتوليد مشاعر طيبة لدى الشعب.

يعتمد حكم الأمير طبقا لرأي ماكيافيللي على ركيزتين هما: القوانين المحكمة والسلاح. أما السلاح، فإنه يؤدى الدور الأعظم على الإطلاق لدى كل أمير. فبدون حماية جيش، لا يمكن في رأى ماكيافيللي لأفضل القوانين أن تستمر. لقد استخلص النتيجة من التجربة السيئة مع جيوش المرتزقة، ووقف بجانب تكوين جيش من أبناء الإقليم نفسه. حتى هذا كان قد

سبق أن قام به سيسارى بورجيا. فمثل هذا الجيش على النقيض من جيوش المرتزقة لديه دوافع أفضل وأقل تعلقا بالإغراءات المادية، كما أن الوثوق في ولائه أكبر. وبذلك يصبح ماكيافيللي داعيا مبكرا لفكرة جيش الشعب، قبل تطبيق قانون الخدمة العسكرية في القرن التاسع عشر بوقت طويل.

إن المجد والجاه في رأى ماكيافيللي هما في النهاية جزاء الحاكم الناجح. إنه يفكر هنا في سيسارى بورجيا ثان يتمناه، لا تقع منه أية أخطاء، ويوظف قدراته السياسية في خدمة الأمة الإيطالية كلها. هذا الحاكم يستطيع أن يتباهى بأنه محرر وموحد إيطاليا. لقد رأى ماكيافيللي أن إيطاليا تقف في منعطف هام في تاريخها، وتمنى أن يشعل بكتابه الشعلة، التي تستطيع أن تعيده شخصيا إلى الأضواء مرة أخرى، والتي تستطيع أن تدفع الأمير الفلورنسى إلى الإنجاز السياسي.

لقد خاب أمل ماكيافيللي الذي أراد تحقيقه بكتابه. فقد استُقْبِل كتابه استقبالا أقرب إلى الفتور. كما أن الأمير المديسى لورنسو لم يرسببا يدفعه إلى أن يتصرف طبقا لتصورات ماكيافيللي، أو حتى أن يعيده إلى المشهد السياسي. وأيضا توحيد إيطاليا سياسيا لم يتحقق إلا بعد مرور أكثر من أربعمائة عام.

ماكيافيللي فشل كسياسي ودبلوماسي. وهكذا تأهب في السنوات التالية مرغما ليكون مؤلفا، فألف كتبا في الفلسفة والتاريخ والأدب، والتي واصل فيها تعميق فلسفته السياسية، والتي يعد كتاب (Discorsi)، أي (دراسات) للكتب العشرة الأوائل لتيتوس ليفيوس، أكثرها شهرة.

لكن دور ماكيافيللي في تاريخ الفلسفة ككاتب سياسي كان أبلغ أثرا من دوره كدبلوماسي وسياسي. فكتابه « الأمير » لم يصبح فقط أكثر الكتب المختلف عليها، وإنما أيضا أكثر الكتب التي تثير الجدل في الفلسفة السياسية حتى اليوم، رغم أنه تم استقباله بصورة متواضعة في البداية. فالكتاب تم

تداوله قبل نشره في الدوائر الفلورنسية، ولم يطبع إلا في عام ١٥٣٢م بتوجيه من البابا، بعد وفاة مؤلفه. لكن في عام ١٥٥٩م وضعته الكنيسة في قائمة الكتب المحرمة. لم يكن إلغاء الضميرالذى نصح به ماكيافيللي في ممارسة السلطة، هو الذي تسبب في تحريم ومنع تداول الكتاب. لقد كان السبب الأهم الذي أدى إلى ذلك، هو الفصل التام بين السياسة واللاهوت، الذي كان غير مقبول من الكنيسة. عالم السياسة عند ماكيافيللي، هوعالم يخلو من الله. فلا الحاكم يحتاج إلى الله لتثبيت مشروعية حكمه، ولا ماكيافيللي فكر مطلقا في جزاء الله أو عقابه. إنه أول مفكر في العصر الحديث أسس فلسفة سياسية، استطاعت الاستغناء عن الأساس الديني. فقد وضع الدولة ومصالحها فقط نصب عينيه.

أما عن أن ماكيافيللي كان أيضا «ماكيافيلليًا» في جعله تأنيب الضميرالأخلاقي في ممارسة السلطة تابعا وخاضعا لمصالح الدولة، فهذا أمر لا يمكن التشكيك فيه. أما معرفة أنه توجد مصالح مستقلة للدولة، بمعنى «مصلحة الدولة وسلامتها»، فستظل أحد منجزات كتابه. لقد كان ماكيافيللي هو أول من اكتشف في الفلسفة، أن مجال السياسة هو مجال عمل مستقل. إن كل من يتحدث اليوم عن «اعتبار سلامة الدولة ومصلحتها العليا»، أو عن «الحملات السياسية»، أو عن «الحاجة للعمل والفعل السياسي»، يمضى على خطى ماكيافيللي. أما الأمر الذي لايمكن توضيحه، فهو وضع كثير من السياسيين هذا الكتاب الكلاسيكي في تاريخ الفلسفة على (الكومودينو) بجوار أسرة نومهم.

طبعات الكتاب

Niccolò Machiavelli: Der Fürst. Herausgegeben und übersetzt von R. Zorn. Stuttgart: Kröner 1978.

Niccolò Machiavelli: II Principe/ Der Fürst. Zweisprachige Ausgabe. Stuttgart: Reclam 1986.

من أوراق حكيم عالمي

ميشيل مونتانيي
تجارب (١٥٨٠ ـ ١٥٨٨)

يوجد في كل مجالات الحياة متزمتون، وهم الناس الذين لا يستطيعون الاستمتاع بأشياء محددة، إلا في شكل نقي خالص. فشاربوا الويسكى المتزمتون يستنكفون خلط مشروبهم المحبب بأي شيء، كما أن عشاق الموسيقى الكلاسيكية، لا يستمعون إلى موسيقى الجاز، أو موسيقى الروك إلا مرغمين. وعلى ذلك يوجد أيضا متزمتوا الفلسفة، الذين لا يعترفون بأن هذه فلسفة، إلا ما يأتي منها مسلحا نظريا تسليحا ثقيلا مثل: المختصرات المعللة منطقيا بصرامة، والمقسمة إلى مقاطع في أعلى درجة من الدقة، التي يعلن عنوانها أنها تتناول أهم الموضوعات وليس غيرها.

لقد كانت «تجارب» فيلسوف عصر الإحياء الفرنسي ميشيل مونتانيي دائما مثيرة لغضب متزمتي الفلسفة. إنه فيلسوف الفوضى وانعدام الترتيب، الذي يدعي اختيار موضوعاته بجدية: «ليس هناك أتفه من أنه لم يُقْبَل بحق وبمعنى الكلمة في العدد القادم من سلسلة النشر». إن هذا استشهاد من «تجربة» تحمل عنوانا لا يمت إلى الفلسفة بصلة هو: «آداب لقاء الملوك». العناوين بالأخص مهمة لذاتها. فلنأخذ عنوان أحد أشهر هذه المقالات والمسمى «نبذة عن الشعوذة»، والذي أعطاه مونتانيي عنوان: «في شأن ذوى العرج». ماذا يتوقع القارئ؟

ليس هناك ابتداءً أي حديث على الإطلاق عن « ذوى العرج » . يبدو أن مونتانيي قد تجاهل موضوعه ببساطة. إنه يبدأ موضوعه مثل صحفي على الأرجح بحدث ملموس من أحداث الساعة، يتخذه مدخلا لما يريد قوله، وهو إصلاح التقويم، الذي تم في فرنسا في القرن السادس عشر. هذا الإصلاح قاده إلى فكرة أن إدراكنا للعالم، غير الموثوق به بدرجة كبيرة، لن يتأثر مطلقا بذلك. يتحدث بعد ذلك عن سرعة تصديق الناس للأعاجيب وإيمانهم بالشعوذة، بمعنى ميلهم أكثر إلى تصديق أشد التفسيرات غرابة، بديلاً عن النظر إلى الحقائق. كل هذا لا يدعمه بتقديم أي دليل منطقي، وإنما بتجربته الذاتية، التي يكملها بالاستشهادات والحكايات والأمثال. أحد هذه الأمثال يدخل أخيراً ذوى العرج في الموضوع وهو: يقال بأنهم يصلحون تماما للحب الجسدي. توجد لهذا المثل أيضا كما يذكر مونتانيي تفسيرات مختلفة، كل واحد منها مثل الآخر في جودته. وينتهى المقال بتقرير أن هذا التأرجح هنا وهناك، بين آراء لا يمكن إقامة الدليل عليها، يبين أن الإنسان لا يملك المقياس ولا الطمأنينة ولا الهدف، إلى أن يرغمه العجز والعوزعلى هذه الطمأنينة.

على أي حال لا يمكن أن يعتمد الإنسان على العنوان، عندما يريد أن يعرف الموضوع الذي تتناوله إحدى مقالات مونتانيي. يشبه مونتانيي إنسانا أعلن لنا عن قيامه بنزهة إلى مكان محدد، لكنه في طريقه إلى هدفه، بدأ يسلك كل طريق جانبي يصادفه، وأخيراً وصل إلى مكان آخر مختلف تماما. فهو لو كان موسيقيا لأصبح عبقريا في موسيقى الجاز (البيتلز) الحرة. يعتبر مونتانيي في الواقع أول وأعظم مرتجل في تاريخ الفلسفة. ولو كان واحداً من عناوينه ينال الثقة سيكون حينئذ عنوان عمله الأساس « مقالات » (Essais)، المسمى بالألمانية « تجارب » (Versuche).

إن الموضوع في هذا العمل يدور حول شكل للنص يعتبر جديداً في

التاريخ الأدبي، « يحاول » أن يشرح فكرة أو موضوعا في صفحتين أو ثلاث، دون الثبات على أي قالب أو نموذج. فالمقالات ليست دراسات فيلسوف متخصص، وإنما هي مذكرات كتبها حكيم عالمي، جعلنا نشاركه مباشرة في حواره مع العالم. إن قراءة مونتانيي تعني أن تصاحب عملية التفكير نفسها عملية القراءة، أي أن نعيش التفكير « مباشرة ».

لقد ابتكر مونتانيي على نحو ما المقال الحديث: إنه شكل يتأرجح هنا وهناك بين البرهان والقصة، وبين الفلسفة والأدب. لذلك وجد المقال أيضا منذ القدم قرّاءً أكثر خارج وداخل تخصص الفلسفة.

يصل الإنسان فعلا إلى طرق مونتانيي الملتوية في قلب القضايا الفلسفية. هكذا نجد أيضا مقاله « في شأن ذوي العرج » مليئا بالقضايا الفلسفية المتفجرة مثل: العجز الإنساني عن معرفة الأشياء كما هي، أو ميل الإنسان وقدرته على تفسير العالم بمساعدة التخيلات، وأخيرا قلق الإنسان الذي لم يعد يطمئن إلى مأمنه الفطري. كل هذه القضايا سجلت بعد ذلك نجاحا باهرا في تاريخ الفلسفة، كما ملأت كتبا ضخمة. يقدم مونتانيي هذه الموضوعات بمروره عليها، مشيرا إليها أكثر مما يؤكدها. إنه فيلسوف السلاسة ومُحَفّز عظيم. كما أن مقالاته تمثل ينبوعا لا ينضب لبواعث الفكر الفلسفي.

لا ينبغي على الإنسان مطلقا أن يستنتج من عدم التزام نوع من النظام في فلسفته، ومن شروحه المكتفية بالقليل، التي يقدمها مونتانيي المرة تلو الأخرى، أن المقالات تمثل عند مؤلفها أهمية من الدرجة الثانية، فالصحيح عكس ذلك تماما. فقد نظر إليها مونتانيي على أنها أهم ثمار حياته، وعلى أنها نتيجة لعملية التصالح مع النفس ومع العالم، التي استمرت عشرات السنين. وعندما صدرت الطبعة الأولى من « المقالات » عام ١٥٨٠م، قدم نسخة منها بكل فخر في باريس إلى هاينرش الثالث ملك فرنسا، وأثناء رحلة ممتدة له قدم نسخة منها إلى البابا السابق جريجور الثالث عشر في

روما.

لقد كان عمر مونتانيي في هذا الوقت سبعة وأربعين عاما، أرستقراطي فرنسي، اعتزل الأعمال العامة إلى درجة كبير، وخصص وقته كله للقراءة والكتابة على غير المعتاد في طبقته. لم يكن طيلة حياته فيلسوفا موظفا، كما أن العمل ككاتب فلسفي لم يخطر اساسا على باله. لقد كان الظهور الاجتماعي والنشاط العام، هما فقط ما كان ينبغي أن يتم إعداده لهما، من خلال تعليم يلائم طبقته. وبالإضافة إلى ذلك، اكتسب من المدرسة والجامعة أسسا علمية هامة للكتابة فيما بعد.

لقد كان الإنسانيون يسيطرون على الحياة العقلية في غرب أوربا في القرن السادس عشر، وهي حركة تعليمية، يسرت اطلاع جمهور عريض من الناس على عيون الآداب الإغريقية واللاتينية القديمة. إن برامج التعليم الإنسانية، قد حلت محل البرامج ذات المضامين التعليمية المطبوعة بطابع الكنيسة. ولأن مونتانيي ولد عام ١٥٣٣م، فقد نال أفضل تعليم إنساني ممكن في فرنسا في هذا الوقت.

عندما كان مونتانيي طفلا، كان يتولى تعليمه مدرس منزلي ألماني، لا يتحدث معه إلا باللاتينية. لقد كان يتعلم أيضا في مدرسة الصفوة كولج دى جوانييه، التي كان يدرس فيها عدد من الإنسانيين المشهورين في ذلك الوقت، وبدأ وهو في الثالثة عشر من عمره في دراسة القانون في بوردو وتولوز، وانتهى منها عام ١٥٥٤م.

اكتسب مونتانيي من خلال هذه التربية إحاطة كبيرة بمؤلفي العصور القديمة، الذين كان يستشهد بهم دائما وأبدا في مقالاته. فأدب العصور القديمة أصبح بالنسبة له ينبوعا لا ينتهى، يستقى منه دائما بإصرار وبلا نظام.

كانت إحدى المهام العامة التي تقلدها ابتداءً من عام ١٥٥٧م، هي

عضوية المجلس المحلي لمدينة بوردو، وهو منصب كان من تقاليد أسرته أن تحتفظ به. ولقد تولى والده منصب عمدة المدينة سنوات طويلة. في هذه المدينة تعرف مونتانيي على دى لابوايتيه، وهو أحد زملائه، الذي أصبح أقرب أصدقائه إليه وأهم ملهم عقلي له. كان لابوايتيه قد ألف بحثا لافتا للأنظار هو: «في الرق الاختياري»، الذي عارض فيه مذهب المرونة العملية (البراجماتية) للإيطالي نيقولا ماكيافيللي، والذي نادى فيه بالمقاومة ضد كل طغيان.

لقد وصف مونتانيي سنوات التبادل الفكري المتواصل مع لابواتييه بعد ذلك، بأنها أهم أسعد سنوات حياته. ففي مقاله «عن الصداقة»، الذي يمكن قراءته على أنه رثاء لصديقه، يضع الصداقة بين الرجال في أعلى درجة فوق أي علاقة أخرى، متبعا في ذلك مأثورات الفلسفة في العصور القديمة.

إن وفاة لابواتييه المبكرة عام ١٥٦٣م على نهر الرور، مثلت نقطة تحول حاسمة لمونتانيي، فقد كانت هزة نفسية، وجهت حياته إلى وجهة جديدة. بدأ مونتانيي منذ هذا الوقت في ترتيب الأمور الخارجية في حياته بصورة نهائية، كما بدأ في نفس الوقت في الابتعاد عن الحياة العامة. لقد قام بنوع من الهجرة الداخلية المختارة إلى نفسه. في عام ١٥٦٥م تزوج ابنة أحد زملائه أعضاء المجلس المحلي، وفي عام ١٥٦٨م ـ بعد وفاة والده ـ ورث تركة عائلته. لكن لم يلعب أي من الزواج أو الثروة دورا يذكر في كتاباته.

أقام مونتانيي لنفسه واجهة تقليدية، يعيش خلفها حياته الحقيقية، حياة الحكيم العالمي. فلقد قرر في ٢٨ فبراير عام ١٥٧١م قرارا نهائيا، هو أن يعتزل في برج قصره، الذي أسس لنفسه فيه مكتبا ومكتبة. في السنوات العشرين التالية، قام فعلا برحلات، لكن قليلة، أو بمهام رسمية أو دبلوماسية، لكن متباعدة. لقد كرس أغلب وقته لقضية التحصيل الفكري والحوار، التي

انبثقت منها أخيراً «المقالات».

لقد احتلت العلاقة الحميمة مع الكتب مكان الأحاديث مع الصديق، تلك العلاقة التي تقود عبر القراءة إلى الكتابة. كان مونتانيي يبدأ بعمل المستخلصات، واستخراج الاستشهادات. حتى سقف حجرة البرج كان مزينا بالحكم الاسترشادية، وبملاحظاته على مطالعاته. ولو نظر قارئ «المقالات» الحالي أيضا إلى الاستشهادات العديدة، التي تبدو متناثرة دون تمييز، ربما على أنها بضاعة زائدة عن الحاجة، سيجد فيها النواة، التي نشأ منها الشكل الأدبي الجديد للمقال. لقد قارن مونتانيي نفسه هذا الشكل الجديد بلوحة فنية، مرسومة على الحائط، مليئة بعجائب، لا تربطها ببعضها علاقة. يستطيع الإنسان أن يكتشف على الأخص في الجزء الأول من كتابه ـ الذي كتبت فيه المقالات أقصر كثيرا من مقالات الأجزاء التالية ـ منهج عملية الكتابة، الذي بدأ على أنه شرح وتوضيح لأمثال وحكايات متفرقة أو لاستشهادات، ثم تم تعميقها وتحويلها إلى نص مبني بشكل غير محكم.

لقد استمد مونتانيي ذلك غالبا وبصورة خاصة من الكتاب الرومان في العصور القديمة المتأخرة، الذين كانت لهم جاذبية كبيرة عنده. لم تقدم المدارس الفلسفية في العصور القديمة المتأخرة أي نظم فلسفية هامة، لكنها تعاملت مع الفلسفة على أنها علم عملي مرشد، ومعين على الحياة. لقد كان احب كاتبين إلى نفسه الفيلسوف والمؤرخ الإغريقي بلوتارخ، وسينيكا، أحد أشهر ممثلي الرواقيين. منهما استلهم شكله الأدبي المتمثل في ابتكار المقال الحديث، ومنهما استمد موقفه في الحياة، الذي جعله يتجنب أي نوع من المغالاة. لقد بلغ به الأمر إلى أن يؤكد في مقاله «دفاع عن سينيكا وبلوتارخ»، أن كتابه «تمت لملمته من بقايا إنجازاتهم». بالأخص ميل بلوتارخ إلى ربط التجارب الشخصية والأقاصيص بالتداعى الحر للأفكار والخواطر، أثر كثيرا في كتابات مونتانيي.

لقد اتجه مونتانيي بكتاباته إلى محيط اجتماعي شديد الخطورة والقلاقل. فقد سادت منذ منتصف القرن السادس عشر في فرنسا حرب أهلية، لها دوافع دينية بين البروتستانت والكاثوليك أنصار الملك. ففي الليلة السوداء (ليلة يوم ٢٤ أغسطس عام ١٥٧٢ م، تم بأمر الملكة الأم كاتادينا فون ميديسى قتل أكثر من عشرين ألف بروتستانتي في باريس) وهي الليلة المسماة بليلة عرس الدم الباريسية. وقد كثرت الإغتيالات وأعمال السلب والنهب وقتل الإبرياء. كان إقليم بوردو يقع وسط جبهات القتال، وكان ميدانا مباشرا للحرب الأهلية. كان مونتانيي منتميا إلى المذهب الكاثوليكي، لكن كانت له علاقات بالجانب البروتستانتي. لكن ذلك لم يحمه من الاعتداء عليه في قصره وتهديده بالقتل مرات عديدة. لذلك أضطر، بسبب المخاطر الكبيرة، إلى الاختفاء من منزله مرات عديدة.

لقد استخلص مونتانيي في مقالاته نتائج التطرف الديني في عصره. ففيما يتعلق بالقضايا الغيبية واللاهوتية الأساسية، ظل دائما من المتشككين. لقد تشكك في إمكانية «إقامة الدليل» على صحة القناعات الإيمانية الشخصية. لقد رأى بالأخص خطورة الانطلاق من إدعاء امتلاك الحقيقة هذا، إلى الاستدلال منه على فرض مطالب سياسية وعلى تبرير استخدام العنف ضد الآخرين. ففي مقاله «عن العادة وأنه لا ينبغي للإنسان أن يغير باستشهاد قانونا موروثا»، يرى الأمر استباحة حقوق وتكبر، «عندما يعتقد الإنسان في أهمية معتقداته الشخصية، لدرجة أنه في سبيل فرضها، لا يتورع عن تدمير السلام الاجتماعي، ولا عن فتح الأبواب لكل أنواع الشر، وللإفساد المفزع للأخلاق، وهذه الأشياء الخطيرة تقود حتما إلى قلب الأوضاع السياسية، وإلى الحرب الأهلية». وهكذا ظل مونتانيي كاثوليكيا، ليس عن قناعة لاهوتية، وإنما لأن التمسك بالدين الموروث، هو الأمر الأسهل لضمان السلام الاجتماعي. فهو كإنسان محافظ غير متعصب لعقيدته، لم

يرد إصلاح سوء الأحوال الكنسية، عن طريق التراجع عن العقيدة الموروثة، وإنما أراد استئصال سوء الأحوال الكنسية، عن طريق الإصلاحات الداخلية. أما مونتانيي الفيلسوف، فقد كان أحد دعاة التسامح قبل عصر النهضة بمائتي عام.

لقد كتب مونتانيي الجزء الأول من «المقالات» في مدة قريبة جدا من وقت وقوع ليلة عرس الدم الباريسية، وهي المدة من عام ١٥٧٢ م حتى عام ١٥٧٣م. أما الجزء الثاني فقد اكتمل في نهاية السبعينات، ابتداءً من عام ١٥٧٧م، وهو العام الذي عينه فيه الملك عضوا في مجلس النواب، وهو أيضا العام الذي هاجمه فيه لأول مرة مرض الكلى المؤلم، الذي يتحدث عنه مرارا في «المقالات». أما الجزء الثالث فلم ينته منه إلا في آخر الثمانينات، التي قام فيها أيضا بتنقيح مقالاته المبكرة من جديد.

هل لـ«المقالات» موضوع؟ هل هناك خيط يتخلل الأجزاء الثلاثة ويربطها ببعضها؟ من حسن المفاجآت أن مونتانيي، أجاب بوضوح على ذلك بالإيجاب في قوله: أن موضوع كتابه هو نفسه، فكل ما يكتبه فيه هو تعبير عن الأنا عنده. فهو لم يؤلف كتابه للجمهور، وإنما كتبه أولا وأخيرا ليحاسب نفسه.

إن مقولة مونتانيي هذه مؤهلة لإثارة الاضطراب وسوء الفهم عند القارئ المعاصر. إنها تثير سوء الفهم، لأن مونتانيي، لم يقصد مطلقا تأليف سيرة ذاتية، أو كتاب اعترافات. إن من سينتظر معلومات عن الحياة الشخصية، أو حتى إماطة اللثام عن أشياء حميمة مثيرة، كما هو معتاد في الآداب الأوربية منذ القرن الثامن عشر، سوف يخيب أمله. فاهتمام مونتانيي قد اتجه إلى كل شيء، فهو يصف طقوسا، ويلخص كتبا، ويحكي عن تجارب هامة. إن أكبر مقالاته حجما، التي عنوانها «دفاع عن رايموند سيبوند»، تتناول على سبيل المثال أحد مؤلفات عالم اللاهوت الكاثالونى رايموندوس سيبوندوس، التي

ترجمها مونتانيي بنفسه عام ١٥٦٩م، والتي يحاول المؤلف فيها الاستدلال على الحقائق الدينية من العقل. هذا موضوع من الواضح أنه نظرى للغاية، ويبدو أنه لامكان فيه للأنا.

عندما يضع مونتانيي الأنا في مكان الصدارة، فإنه لا يعني بذلك أنه ينطلق من بناء نظرى معدًّ مسبقا، وإنما ينطلق من الخبرات والتجارب، التي عاناها بنفسه. إن مونتانيي محب لاستطلاع كل ما يحدث في العالم. لكنه لا يقبل هذه الانطباعات والمعلومات، التي يحصل عليها، والمقولات التي يستخلصها من الكتب، على أنها بديهيات. إنه يضعها في مصفاة الأنا الخاصة به. أيضا ليس مقاله عن اللاهوت العقلاني لرابموندوس سيبوندوس تعليقا أكاديميا، لكنه بالتأكيد اختبار نقدي مقصود لادعاءات العقل الإنساني في ضوء التجربة الذاتية. فالنسبة لمونتانيي، الذي يعترف بأنه «لم يقتنع من الفلسفة بشئ عن رضى»، لا توجد «حقائق عقلية» تُفْهم من نفسها. إن الأنا عنده تمثل درعا يحمى به نفسه من الحقائق المجردة.

إن الاتجاه إلى العالم، وفي نفس الوقت تأكيد الفردي في مواجهة المعتاد والشائع، هو أحد خصائص عصر الإحياء. إنه العصر الذي اكتشف فيه البحارة الأوربيون شعوبا وقارات جديدة، كما أنه العصر الذي بدأ فيه الفنانون تركيز نظرهم على التفاصيل الواقعية. فليس من باب الصدفة، أن البعد المكاني، ورسم الشخصيات، قد أكدا وجودهما في فن الرسم في هذا العصر. إن هذه النظرة الواقعية، كانت أيضا لدى مونتانيي. فقد كانت التفاصيل المتميزة، أهم عنده من المعنى النظري الميسور. كان مونتانيي صائدا وجامعا لا يكل ولا يمل لأمثلة ودلائل خبرته، حتى لو بدت عديمة القيمة. لذلك تتميز مقالاته بشغفها بالخاص والفردي، وبامتلائها بالتفاصيل، التي لا يتحتم أن تكون مترابطة، أو متجانسة، لكنها ينبغي أن تفتح العيون على تنوع العالم.

بهذا النوع من مراقبة النفس، وفحص النفس، يصبح مونتانيي أحد آباء علم الإنسان الحديث (الأنثروبولوجيا). لقد رفعت الفلسفة اللاهوتية في العصور الوسطى الإنسان فوق الطبيعة، وجعلته متصلا بالله عن طريق الروح الخالدة المتميزة والمختلفة عن الجسد. لكن هذا الفصل بين الإنسان والطبيعة، وبين الجسد والروح، يتناقص حسب رأي مونتانيي مع التجربة. فالإنسان عنده يظل جزءا من الطبيعة، يخضع لنفس الاحتياجات والمخاطر، مثل بقية المخلوقات. إنه يلاحظ في ذاته هو، مدى التداخل اللصيق للأحوال الروحية والجسدية مع بعضها البعض. لذلك اتجه إلى تناول موضوع باستفاضة أيضا، كان محرما تناوله في الفلسفة في العصور الوسطى، وهو موضوع الجسد ووظائفه.

لقد أعتُبر الجسد في فلسفة العصور الوسطى، بسبب انتمائه إلى عالم الشهوة والمادة، مأوى الخطيئة. فالأطباء أنفسهم وقعوا تحت طائلة الاتهام بالتحالف مع الشيطان. وفي المقابل فإن مونتانيي يتحدث غالبا وبالتفصيل عن أمراضه، وعن العلاقة الجنسية، وعن النوم، وعن الأكل والشرب، وعن رأسه الأصلع، وعن شاربه الكثيف. لقد وجد المدخل للإنسان عن طريق الجسد وليس عن طريق الروح.

لذلك لا يسمع المرء من مونتانيي أيضا أي مديح للإنسان، باعتباره كمال الخلق. فالإنسان في نظره ضعيف مضطرب الإرادة، سريع التصديق. إنه ليس كائنا عقلانيا، وإنما هو كائن مليء بالتناقضات، يقف على أرضية مضطربة. على وجه الخصوص العقل، الذي يميز الإنسان كما يقال عن دنيا الطبيعة، يبدو له غير مأمون الجانب بشكل خاص. فكل رأي يبدو مبنيا على منطق سليم، يقابله رأى مضاد، وكل دليل يدعى السلامه، يناقضه دليل معاكس.

يتبع مونتانيي هنا تقاليد مدرسة المتشككين في العصور القديمة

المتأخرة، الذين كانوا مقتنعين بعدم إمكانية المعرفة المؤكدة للأشياء. أيضا المقولة المأثورة عن سقراط «إني أعرف أنني لا أعرف»، خدمته في تأكيد معرفة، أن تناقضات العالم، لا يمكن حلها بالعقل. في هذه النقطة تتوافق الفلسفة في رأى مونتاني مع تجارب الحياة، إذ يقول في ذلك: «إنها تجربتي الشخصية»، كما يؤكد: «التي جعلتني أتبين ضخامة الجهل الإنساني: إن هذا ما سوف تعلمه لنا مدرسة الحياة، في رأيي، على أنه أمر لا يمكن التشكيك فيه مطلقا».

إن صورة الإنسان هذه، المطبوعة بالشك والتواضع، أدت أيضا إلى نظرة متغيرة للثقا فة الإنسانية وقيمها. فمونتاني لا ينظر إلى ثقافته الخاصة، على أنها مثل أعلى للآخرين. إنه واحد من أوائل الفلاسفة، الذين ارتابوا في المركزية الأوربية، التي تعني نظرية تفوق الثقافة الأوربية. ما يقودنا إلى وصف الثقافات بأنها «همجية» في نظره، هو فقط نقص الإلمام بها. لذلك تتبع مونتاني أيضا بانتباه كل الأخبار الممكنة، التي أتى بها الرحالة معهم من البلاد والقارات الغربية.

لقد عُرِضَ أمامه في هذا الإطار هنود حمر برازيليون، في إحدى رحلاته إلى باريس. اعتمد مونتاني في مقاله «عن آكلي لحوم البشر» على هذه المعلومات. فثقافة من يسمون «المتوحشون»، مناسبة لأن ننظر إلى ثقافتنا الخاصة من وجهة جديدة. ما هو الأكثر إنسانية؟ - يسأل مونتاني مستفزاً هل هو قتل عدويّ بسرعة وبدون ألم، وبعدها أتناول طعامي، أم هو تعذيبه بوحشية وبطء، كما كان متبعا في عصور الحروب الدينية في أوربا؟ بالتأمل الدقيق سنكتشف، كم يمكننا أن نتعلم كثيرا من الثقافات الأجنبية. إن الشعوب التي نسميها «متوحشة»، تتفوق على الثقافة الغربية في نقطة حاسمة هي: أنها أقرب إلى الطبيعة، ورغباتها تتحدد طبقا لاحتياجاتها الطبيعية. وبذلك فإنها لا تتفادى فقط الرذائل، التي تنشأ من الترف والوفرة،

وإنما أيضا ما ينظرإليه مونتانيي، على أنه الخطأ الأساسي للثقافة الخاصة وهو: الإسراف والشطط، وتطلعها الدائم إلى المزيد، وتعلقها بالكمال، الذي أصبح طاقة مدمرة. فبدلا من الاستكبار في مواجهة الثقافات الأخرى، ينصح مونتانيي بالتسامح، وبالاستعداد للتعلم.

من هذه النظرة النقدية للطبيعة البشرية، وللحضارة الإنسانية، يستنبط مونتانيي مبا دئه في الحكمة، ورؤيته للحياة الناجحة السعيدة. إنه لا يريد تعاليم بالمعنى التقليدي، كما لا يريد عقيدة أو نظاما، وإنما يريد أن يقدم طريقة حياة. تتجه حكمته ـ مثل فلاسفة العصور القديمة المتأخرة ـ إلى ما يمكن الوصول إليه، إلى المتع الدنيوية، وليس إلى الخلاص الأخروي. ورغم أنه مسيحيٌّ كاثوليكيٌّ، إلا أن الاتجاه إلى الآخرة، يكاد لا يلعب دورا في فلسفته في الحياة. مونتانيي مفكر وجهته الحياة، فقد اعتنق مطلب الفلسفة اليونانية القائل: «عِشْ منسجما مع الطبيعة ومتوافقا مع نفسك». يجب على الإنسان أن يتخلى عن غروره، وأن يعود إلى الارتباط الوثيق ببيئته المبتكره البديعة.

يضاف إلى ذلك منذ البداية، أنه يعتني أيضا بفنائه وبقابليته للموت. في حوار «فايدون» للفيلسوف الإغريقي أفلاطون، وردت مقولة سقراط: «الحياة تعنى تَعلُّم الموت». يأخذ مونتانيي هذه المقولة عنوانا لأحد أشهر مقالاته. ليس المقصود بذلك الشوق الرومانتيكي للموت، أو الموقف المعادي للحياة بصورة مرضية. فهو كعادته دائما يطالب بانتهاج واقعية حيوية. إنه يعتقد، وهو الذي رأى كل يوم بعينيه أناسا يفقدون حياتهم بسبب المرض أو الحوادث أو الحروب، أننا فقط بالمخالطة الدائمة للموت، نزيل منه رهبته، ونحرر أنفسنا من المخاوف غير المعقولة. إن الذي يتناسى وجود الموت في حياته، هو أيضا الذي لا يستطيع تقدير قيمة الحياة بحق.

لقد دعا مونتانيي إلى حياة مريحة، خالية من التوتر، حياة تستغني

عن المشروعات والمقاصد الكبيرة، وتبتهج بالأشياء الصغيرة، وبما يسهل مناله. إن ما يدعو إليه ليس حياة المغامرة، التي تتحسس حدودها ومداها، بالعكس: إنه يتبنى حياة، يمكن أن تبدو عند الكثيرين أقرب إلى ضيق الأفق. وهكذا يجعل من نفسه محامي العادة والرفاهية. يصف العادة، بأنها المشروب السحرى للإلهة سيرسى، الذي يبعد عنا المتاعب، ويصالحنا مع الطبيعة. وهنا أيضا يظل محافظا: ينبغي أن يعيش كل إنسان، تبعا لما ورد في أعراف وتقاليد ثقافته ودينه، وبما يتوافق مع إيقاع حياته الشخصية. إنه يعارض العجلة في الأمر، والولع بالتفوق، والمشروعات الكبيرة، بمبدأ الحياة المثلى، الوارد من فلسفة العصور القديمة، وهو راحة البال. فالسعادة تتحقق بقبول الحدود الطبيعية الخاصة، وبالاستمتاع المعتدل بالحياة الحسية. مونتانيي من معتنقى مذهب اللذة، فهو احد الذين يرون أن السعادة، تتحقق في «اللذة». حتى عندما نتطلع إلى الفضيلة، فإننا نضع في الحقيقة الإشباع الشهوانى التام نصب أعيننا، الذي يكفل لنا حياة فاضلة. يمتد الطريق إلى السعادة - عند مونتانيي - عبر الحواس، وليس عبر العقلانية. إن المقصود عنده، ليس الشهوانية إلى أبعد مدى. كما انه لا يعرف أي نوع من النشوة أو الغيبوبة. مونتانيي ذواق للأنواع المحدودة، اليومية، الطبيعية من الشهوات التي هي: الأكل والشرب. والحياة الجنسية. لقد تراجع هنا عن أحد المبادئ، الذي سيطر على الفلسفة منذ عصر أفلاطون وأرسطو، وهو «تحقيق الذات»: تحقيق الإنسان لذاته، لم يعد ينحصر - في رأى مونتانيي - في التبصر العقلي، بمعنى سيادة العقل وتحكمه في الحواس، وإنما في التفتح الواعي للميول الحسية.

إن العناية بالقدرات الحسية والحدسية، هي أيضا، التي تستطيع أن تعيد مرة أخرى التوجه إلى الفطرة، ومعه العلاقة مع «الأم الطبيعة»، كما يسميها مونتانيي. يحتضن مونتانيي هنا أفكارا، تلعب أيضا دورا في المبادئ الشرقية

للتأمل الروحي، في البوذية والهندوسية أو في الطاوية: ترك القدرة، والكفّ عن القصد، و«الإنصاف الكامل» للأشياء. يرى مونتانيي أن الإنسان لا يواجه الطبيعة كصانع، وإنما كواحد ينفتح ويتلقى ويتعلم. في نهاية المقال الأخير «عن الخبرة» في الجزء الثالث، يختم مونتانيي كتابه، ليس من باب الصدفة، بصلاة للإله الوثني أبول، إله «الحكمة المرحة». إن الآلهة، لا تقف خارج الطبيعة في عالم مونتانيي، وإنما هي جزء منها.

لقد كانت «مقالات» مونتانيي، عملا عانى دائما الإضافات الجديدة والتغييرات، حتى وفاته عام ١٥٩٢م. بعد الانتهاء من تأليف الجزء الثاني، أمكن نشر الطبعة الأولى عام ١٥٨٠م. لم تهبه الطبعة الأولى قراءً فقط، وإنما أيضا الأتباع الأول، الذين كانت منهم ماري دى جورنييه، المولودة عام ١٥٦٥م، وهي نبيلة مهتمة بالفلسفة، ومن مدينة بيكاردى، وكان يتبادل معها الرسائل، ووصفها بعد ذلك بأنها «ابنته بالتبني». عندما سافر إلى باريس عام ١٥٨٨م، بمناسبة صدور أول طبعة للأعمال الكاملة، التي احتوت الآن أيضا على الجزء الثالث، قام بزيارتها امتنانا لها. لقد كانت من القلة النادرة، التي اختصها مونتانيي بالتبادل العقلي، بعد وفاة صديقه إيتينييه دى لابواتييه. بعد وفاته، أصبحت ناشرة أعماله، وأنجزت الطبعة الأولى الكاملة لكل ما خلفه من كتابات. في الواقع، لم يمنع إهداء مونتانيي البابا شخصيا واحدة من النسخ الأولى من كتابه، من أن تضع الكنيسة الكاثوليكية نفس الكتاب عام ١٥٧٦م على قائمة الكتب المحرمة. لقد احتاجت الرقابة الكنسية على أي حال إلى عشرات السنين، لكي تكتشف أن الكاثوليكي مونتانيي المقر بكاثوليكيته، هو في الحقيقة محب للطبيعة منتمى لما قبل المسيحية.

لقد تجاهل فلاسفة الجامعات أيضا مونتانيي دائما وبشكل مستمر. لكن آثاره موجودة في كل جوانب الفلسفة وتاريخ الأدب. فالشكل الذي

ابتكره للمقال في الكتابة الفلسفية، الذي زاوج بين النظرة التشاؤمية عند الإنسان، وبين تعاليم الحكمة العملية، قد أسس المذهب الأخلاقي في العصر الحديث، الذي حمل لواءه في فرنسا من بعده، كل من (لاروش فوكو ولابروييه وشامفورت). أما البرنامج، الذي بدأه مونتانيي للبحث في الذات الشخصية، فقد اقتنع به ديكارت واعتنق منهجه. باسكال تبعه في تشخيصه للإنسان الضعيف المتقلب. كما أن شعار جان جاك روسو «عَوْداً إلى الطبيعة»، يمكن أن يرجع إليه، مثل مطلب التسامح عند التنويريين، الذين كشفوا سلبيات وخطايا الثقافة الأوربية. أيضا فريدريش نيتشه، الذي أعلى من قيمة الجسد في مقابل العقل بمبدئه «إعادة تقييم القيم»، يسير على خطى مونتانيي. ولقد كان مونتانيي أيضا، هو الذي طالب بالتفكير في القابلية للموت، الخاصة بالإنسان، كشرط للحياة الحقيقية - قبل الفلسفة الوجودية بمئات السنين.

المهم أن «مقالات» مونتانيي قد منحت الفلسفة الثقة والموضوعية واليسر، الذين استطاعت بهم أيضا أن تصل إلى أولئك القراء، الذين لا يرغبون في الفلسفة كمادة دراسية، وإنما يتمنونها رفيق حياة.

طبعات الكتاب:

MICHEL DE MONTAIGNE: Essais. Übersetzt von H. Stilett. Frankfurt/Main: Eichenhorn 1998 bzw. München: Goldmann 2002.

رحلة في داخل العقل

رينيه ديكارت
مقال في المنهج (١٦٣٧م)

لم يعرف كبار المكتشفين في تاريخ الإنسانية إلا نادراً، اتساع المكان الذي وطئته أقدامهم أو الأهمية التي سينالها الاختراع، الذي توصلوا إليه. لقد بدأوا رحلتهم الاستكشافية، أو مشروعهم في ظل مؤشرات أخرى تماما. عندما وضع كريستوفر كولومبوس قدميه على الأرض الأمريكية، في نهاية القرن الخامس عشر، ظن في البداية أنه وجد الطريق البحري إلى الهند، الذي دار البحث عنه طويلا. لم يكن يعرف سلفاً، أي قارة عملاقة قد اكتشف، ولا أي دور ستؤديه في التاريخ. أما عالم الكيمياء القديمة السكسوني يوهان فريدرش بوتيجر، فقد أجرى تجاربه سنوات عديدة في بداية القرن الثامن عشر، بهدف إنتاج الذهب بمساعدة مواد كيميائية. لكنه توصل إلى شيء آخر تماما، هو انتاج الخزف.

مثل هؤلاء المكتشفين، الذين تخطت اكتشافاتهم ما كانوا يبحثون عنه بمراحل، نجدهم أيضا في تاريخ الفلسفة. ينتمي إلى هؤلاء دون شك عالم الرياضيات والفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت. من المعروف اليوم، أن الفلسفة الأوربية المعاصرة، قد اقتفت آثار ما توصل إليه من نتائج في بحثه «مقال في المنهج». يعني ديكارت بـ «المنهج»، مدخل جديد لمعرفة العالم

والإنسان، يختلف أساسا عن تفكير العصور الوسطى، ذي الطابع اللاهوتي. لم يقصد ديكارت بمقاله مطلقا هدم أسس اللاهوت المسيحي. الأكثر من ذلك، أنه قد بذل كل جهده، للاستدلال العقلي بطريقة جديدة على وجود الله، وعلى وجود النظام الإلهي للعالم.

لم تقنعه مقولة، أن الله يتجلى في العالم الخارجي، وفي حكمة وخيرية وجود الطبيعة. بدلا من ذلك اتجه بنظره إلى جوانيات العقل. لقد كانت فكرة ثورية بحق، وهي أن المفتاح الذي يستوثق به الإنسان من حقيقتي «الله والعالم»، موجود في ذات الإنسان، وفي عمليات وعيه وتفكيره. لذلك يعتبر رينيه ديكارت بعمله «مقال في المنهج»، قد قام بأول رحلة استكشافية في أرض لم تكتشف حتى الآن. إن أولئك الذين ساروا على خطاه، قد اكتشفوا أنه قد قاد الفلسفة إلى قارة جديدة وكبيرة، تتخطى في كبرها مقاصده الأولى بمراحل عديدة.

إن التأثير الضخم لديكارت في تاريخ الفلسفة، يتناقص بشكل غريب مع حياته، التي قضاها في الهروب الدائم من الجمهور والعلانية. فلقد ارتبط ذلك بخوفه من الوقوع في قبضة الرقابة الكنسية. لقد انتهت الحروب الأهلية في فرنسا بتوقيع مرسوم التسامح في مدينة نانت عام ١٥٩٨م، لكن مطاردة المفكرين المخالفين من قبل الكنيسة الكاثوليكية الرسمية استمرت دون انقطاع. لم تر هذه الكنيسة، أن من يتحداها هم البروتستانت فقط، وإنما رأت تحديها أيضا في نظريات العلوم الطبيعية التطبيقية الجديدة.

إن صورة العالم، التي روجت لها الكنسية، والمطبوعة بطابع الفلسفة الطبيعية عند أرسطو، وبطابع ما تلاه من علم الكلام في العصور الوسطى، قد تم التشكيك فيها، بالأخص من خلال نظرية كوبرنيكوس، القائلة بأن الشمس لا تدور حول الأرض، وإنما الأرض هي التي تدور حول الشمس. إن أي مقولة لاهوتية أو فلسفية أو عقلية مخالفة، كانت تعتبر تفجيرا للأوضاع

الاجتماعية والسياسية، وكانت تعني إنهاء كيان ووجود قائلها. وهكذا تم إحراق الفيلسوف الإيطالي والراهب الدومينيكاني جيوردانو برونو عام ١٦٠٠م علنا، في ميدان كامبودي فيوري في روما، بسبب قوله بنظرية لا نهائية الكون.

كان هدف جمعية اليسوعيين، التي تأسست عام ١٥٣٤م، هو تحديث الكنيسة فكريا، لتستطيع مواجهة التطورات الجديدة. وقد حظيت المؤسسات التعليمية اليسوعية، التي انتشرت في كل مكان، بشهرة سريعة. لقد تربي رينيه ديكارت وتعلم في إحدى هذه المدارس. كان والده ينتمي إلى الطبقة الدنيا من النبلاء، مما مكّن الإبن ليس فقط من التعليم الجيد، وإنما حرره أيضا من البحث عن عمل.

ولد ديكارت عام ١٥٩٦م، بعد وفاة مونتانيي بأربع سنوات، وفي عام ١٦٠٤م دخل كوليج رويال في مدينة لافلش، التي تقع جنوب غرب باريس، على بعد مائتى كيلو متر تقريبا، وهي مدرسة للصفوة، تم افتتاحها قبل ذلك بعام واحد. لقد كان البرنامج التعليمي طبقا لمقاييس ذلك الزمان على أحدث مستوى. فاشتمل، بجانب اللغة اللاتينية والأدب القديم، على المنطق وعلم الأخلاق، كما اشتمل أيضا على علم الطبيعة والرياضيات. لم يمنع اليسوعيون العمل أيضا في ميادين البحث العلمي الحديثة إطلاقا مثل علم الفلك وعلم البصريات، بل بالعكس شجعوا على هذا. لذلك استيقظ هناك شغف ديكارت بالعلوم وعلى الأخص بالرياضيات في لافلش.

رغم أنه اتجه بعد إتمام تعليمه المدرسى عام ١٦١٢م للحصول على دبلوم في القانون من جامعة بواتييه، إلا أنه انشغل بدراسة الرياضيات على وجه الخصوص. ولتحقيق هذا الهدف انزوى في باريس ردْحا من الزمن.

في بداية حرب الثلاثين عاما سنة ١٦١٨م، تقدم في هولندا للانضمام إلى جيش الأمير موريتس فون أورانيان، ليصبح بعد التدريب ضابطا فيه.

بعد حملات كثيرة شملت كل أوربا، أقام في شتاء عام ١٦١٩ / ١٦٢٠م في المسكن الشتوي في نويبورج على نهر الدانوب. في مدينة أولمْ القريبة، في ليلة العاشر المؤدية إلى الحادي عشر من نوفمبر عام ١٦١٩م، تلقى إلهامه الفلسفي الحاسم. فمن تفسير ثلاثة أحلام مكثفة، توصل إلى نتيجة، هي أنه مكلف بإنشاء منهج، يستطيع أن يخدم كل العلوم كأساس لها. إن البحث عن «منهج عالمي»، قد أصبح منذ هذا الوقت برنامج حياته.

لقد كان يرى أن الوقت لم يحن بعد، ليتجه كلية إلى العلوم والفلسفة. إنضم إلى جيش أمير بافاريا، وشارك عام ١٦٢٠م في معركة أَمْ فايسين بيرج ضد الملك فريدريش فون دير بْفَالَس. لم يودع الحياة العسكرية إلا بعد ذلك. كان في السنوات التالية على سفر متواصل، بالأخص إلى فرنسا وإيطاليا. لقد كان يعيش، كما عبر عن ذلك، خلف «قناع»، واتبع نصيحة الفيلسوف الإغريقي أبيقور: «عِشْ في الخفاء».

أما عن أن رحلاته المستمرة، واتصالاته بالعلماء في مختلف البلاد الأوربية، ارتبطتا بقربه من جماعة روزين كرويْتسر، فهذا ظن قد تكرر كثيرا، لكنه لم يتضح تماما حتى يومنا هذا. لقد ربطت جماعة روزين كرويتسر تعاليمها السرية الصوفية بالعمل الإنساني التنويري. وكان من مبادئهم أيضا البحث والتبادل العلمي، وكذلك الكرم والمساعدة المتبادلة. وجد ديكارت حسن استقبا ل في كل رحلاته، عند كل الذين سعى إلى الحوار العلمي معهم. كثير من هؤلاء كانوا أعضاء في هذه الجمعية.

إن اتصالاته بالعلماء الهولنديين، يمكن أن تكون قد لعبت دورا في قرار الهجرة إلى هولندا عام ١٦٢٨م، حيث سيبقى هناك أكثر من عشرين عاما. لكن أيضا مناخ الحرية السياسية، وما ارتبط به من إمكانيات البحث العلمي الحر، هما على الأغلب ما جذباه إلى هناك. لقد حاول أن يعيش مرة أخرى متخفيا، وبدّل لذلك مكان سكناه بصورة مستمرة. أقام فترة في أمستردام،

ثم كان يعود دائما إلى الريف مرة أخرى. ستظل أمور كثيرة في حياته سرّاً من الأسرار، التي لن تعرف. أما قناع ديكارت، فلم تتم تهويته بشكل تام أبداً.

لقد حقق ديكارت الآن في هولندا مقصده في وقف حياته على الفلسفة والعلم. إنه مثل كثير من معاصريه كان معجبا بنتائج البحوث التطبيقية الجديدة في العلوم الطبيعية. وهكذا أجرى بنفسه العديد من التجارب في ميادين الطب والعلوم الطبيعية، لكنه واصل أيضا دراسة الرياضيات، من أجل هدف لا يحيد عنه، وهو التوصل إلى المنهج العلمي العالمي.

ولذلك عالج أيضا هذا الموضوع في بحثه «قواعد لتوجيه العقل»، الذي إنتهى من تأليفه في الغالب قبل هجرته إلى هولندا، أي سنة ١٦٢٨م على الأكثر.

تحتوي «القواعد» في الأساس على ما يود الإنسان تسميته اليوم بالنظرية العملية. ينظر ديكارت إلى الرياضيات، وبالأخص إلى الهندسة، على أنها المثل الأعلى للمنهج العالمي، الذي يبحث عنه. فقد اعتبر الدليل الهندسي، هو منهج التدليل العلمي مطلقا. انه يجب طبقا لنظرية ديكارت إرجاع المقولات العلمية من خلال التحليل إلى عناصرها وفرضياتها، للوصول إلى قواعد قليلة ما أمكن، وهو ما يطلق علية «البديهيات»، والتي يدرك يقينها بالحدس. ومن هذه القواعد سيتم حينئذ من خلال الاستدلال القياسي أي من خلال الاستنتاج المنطقي استنباط الحتميات المنفردة لعلم مّا. وطبقا للمثل الأعلى الرياضي، فإن العلم عند ديكارت هو نظام للجمل المؤكدة، الذي تدرك بديهيته بالحدس، والتي يقام الدليل على لوازمها بالاستدلال القياسي.

أما عن كيف يقود مثل هذا المنهج في العلوم كل على حدة إلى المعلومات، فقد حاول أن يوضح ذلك في مؤلفه الضخم بعنوان «العالم». كان المراد أن

يصبح هذا العمل، الكتاب الأساس لديكارت في العلوم الطبيعية، وقد ألفه في السنوات الأولى من هجرته إلى هولندا. يشتمل هذا الكتاب، على سبيل المثال، على البحثين الخاصين بـ« وحدة قياس درجة الانكسار »، و« علم الظواهر الجوية ». يقف ديكارت في هذين البحثين على أرضية صورة العالم عند كوبرنيكوس، التي دعمها بالأسانيد والأدلة في هذا الوقت عالم الفلك والرياضيات الإيطالي جاليليو جاليلاى من خلال اكتشافه لكوكب المشتري. كما اتفق أيضا مع تفسير جاليليو جاليلاى الآلي (الميكانيكى) للطبيعة، الذي لم يعد ممكنا طبقا له تفسير الظواهر الطبيعية من خلال مقاصد باطنية أو قوى خفية، وإنما من خلال مبدأ الضغط والدفع الآلي (الميكانيكى). لقد آمن ديكارت مثل جاليليو جاليلاى بأن القوانين الطبيعية، يُعبرّ عنها كالقوانين الرياضية، وهذا يعني أن يتم التعبير عنها في صورة علاقات الأعداد. لذلك ينظر إلى ديكارت حتى اليوم، على أنه الفيلسوف المؤمن بأن العالم « يمكن حسابه » بالمعنى الحرفي للكلمة.

أما كتاب « العالم » فلم ينشر أيضا في حياة ديكارت. يرجع سبب ذلك بالأخص الى الحكم الصادر من الإدارات البابوية ضد جاليليو جاليلاى عام ١٦٣٣م. فمنذ هذا الوقت على الأقل، أصبح واضحا، أن التأييد العلني لصورة العالم عند كوبرنيكوس، سينظر إليه من الكنيسة الكاثوليكية على أنه زندقة. لقد كانت محاكمة جاليلو جاليلاى حدثا أوربيا أثار ضجة كبيرة، لدرجة أن ديكارت لم يعد يشعر بالأمان الكافي أيضا في هولندا المتحررة فكريا، لتدعيم نظريات جاليليو جاليلاى في كتاباته. لذلك فضل استرجاع مخطوطه الداعم لجاليليو أصلا قبل نشره.

أحد أصدقائه الهولنديين عالم الطبيعة الشهير كريستيان هوجينز سكرتير أمير أورانيان أقنعه أخيرا بأن ينشر على الأقل أجزاءً من مخطوطه. لذلك قرر نشر ثلاث مقالات هي: وحدة قياس درجة الانكسار، وعلم الظواهر

الجوية، وعلم الهندسة. كان ينبغي أن تسبق هذه المقالات الثلاث مقدمة، أراد أن يعالج فيها ديكارت مناهج وأسس البحث في العلوم الطبيعية. لكن لأن مثل هذه المعالجة تتعدى إطار مقدمة بسيطه، اختار ديكارت بعد ذلك بقليل عنوانا آخر هو: «مشروع علم كوني يستطيع أن يرفع طبيعتنا إلى أعلى درجات الكمال».

حتى هذا الاقتراح لم يثبت أيضا. فعندما نُشر العمل أخيرا، كان عنوانه الكامل هو: «مقال في المنهج للتوجيه السليم للعقل للبحث عن الحقيقة في العلوم. بالإضافة إلى وحدة قياس درجة الإنكسار وعلم الظواهر الجوية والهندسة التي تمثل محاولات في هذا المنهج». لم يكن ينبغي أن يمثل مقال ديكارت الشهير في الأصل إلا موجزا لبرنامج بحثي نشره بدلا من مؤلف كبير في العلوم الطبيعية. أما المقالات الملحقة فقد كانت تمثل نماذج لهذا البرنامج.

لكن القسم الذي كان مخططا أصلا ليكون مقدمة عُرِفَ دائما وبصورة متزايدة على أنه الكتاب الأساس، لدرجة أن مقالات العلوم الطبيعية لم تعد تنشر في طبعات الكتاب الأخيرة. لقد تبوّأ الكتاب مكانه في قائمة الكتب الرائدة في تاريخ الفلسفة تحت مسمى «مقال في المنهج Discours de la Méthode». بهذا الكتاب دخل ديكارت لأول مرة إلى عالم الشهرة على أنه كاتب فلسفي. لقد ظهر الكتاب على كل حال مجهول المؤلف وباللغة الفرنسية. فديكارت مازال يتصرف بحذر، وأراد بذلك أن يبعد كتابه من مجال رؤية رقباء الكنيسة، الذين لم يكونوا يعلمون إلا بالكتب المؤلفة باللغة اللاتينية لغة العلم.

إن الشكل الأدبي لـ «المقال» متأثر بوضوح بـ «مقالات» ميشيل مونتانيي، التي عارض بنوعها الشخصي غير المرتب في الكتابة الفلسفية مختصرات المناطقة. فديكارت يكتب مثل مونتانيي بصيغة ضمير المتكلم، ويعطي

بذلك كتابه خاصية شخصية. لذلك رفض ترجمة عنوان كتابه بالفرنسية «Discours de la Méthode» إلى «مقال في المنهج». إن مُؤَلِّفَه هكذا يؤكد في أحد خطاباته لا ينبغي أن يكون «مقالا»، لا ينبغي أن يكون كتابا يزعم «تعليم» المنهج. إنه يريد أولا وأخيرا تقديم تقرير «Discours» عن المنهج.

يكتب ديكارت في الجزء الأول من «مقال» ما يأتي: «إن ما أقصده هنا ليس تعليم المنهج، الذي يجب أن يتبعه كل إنسان لتوجيه عقله بطريقة سليمة، وإنما أقصد فقط أن أبين كيف حاولت أن أوجه عقلي أنا». إن هذا هو ما فعله أيضا بالضبط. إنه يحكي للقارئ ماهية منهجه، وكيف توصل إليه. إن مثل هذا العمل الفلسفي «الحاكي»، يتوافق مع فهمه لنفسه كمؤلف فلسفي. لقد كان هدفه متوافقا في ذلك مع مونتانيي أن يكتب أعمالا فلسفية، يمكن قراءتها كالروايات بالضبط. لذلك فإن «مقال في المنهج»، ليس أيضا كتابا تعليميا محملا بالبنود والفقرات، وانما هو خليط من المقال والسيرة الذاتية الفلسفية.

يتكون الكتاب من ستة أقسام متجمعة معا بطريقة غير محكمة، لا تتبع ترتيبا منظما على الإطلاق. يصف ديكارت في القسم الأول نشأته الفكرية وبحثه عن اليقين. في القسم الثاني يقدم القواعد الأربعة لمنهجه. أما في القسم الثالث فيبرر الأخلاق «المؤقتة» ومبادئ الحياة، التي استهدى بها في الوقت الذي لم يكن لديه فيه أي يقين معرفي. لم يرشد إلى هذا اليقين إلا القسم الرابع، الذي يناقش جوهر القضايا الغيبية. وفي القسم الخامس يتناول ديكارت خطة كتابه غير المنشور «العالم»، ويناقش التطبيقات الممكنة لمنهجه، ليتحدث في القسم السادس عن قضية لماذا لم يعلن نظرياته على الملأ.

يبرر ديكارت في البداية إعراضه عن الطريقة غير المرضية في كيفية تدريس

المدارس والجامعات في عصره للعلم. إن أول كلمة ترد في الكتاب هي « bon sens » العقل الذي يختص به كل إنسان. فكما يرى مونتانيي يرى هو أيضا، أن نقطة الانطلاق لأى بحث توجد في العقل. فبدلا من الاعتماد على المرجعيات، يجب على الإنسان أن يلجأ إلى قدرته الذاتية على الحكم، عندما يبحث عن معرفة حقيقية. تمثل هذه المقولة وخزة واضحة للفلسفة التعليمية المنتمية إلى المناطقة، التي يسميها ديكارت بوضوح « L'École » المدرسة. فقد كان « الكتاب » يمثل عند هذه المدرسة الإنجيل نفسه، كما تمثل شروحه المرجعية الحاسمة.

لقد أبدى ديكارت خيبة أمله في الاعتقاد في الكتاب، وأيضا في حقيقة انه لا المواد التعليمية كل على حدة، ولا العلوم، ترتكز على أساس مؤكد. فحتى الفرع العلمي أيضا، الذي يجب عليه أن يقدم الأسس الخاصة لكل العلوم الأخرى وهو الفلسفة، قد فشلت تماما حسب رأيه في مهمتها حتى الآن. والاستثناء الوحيد الذي توجه إليه هو الرياضات فقط. ففيها وحدها حسب تجربة ديكارت المدرسية توجد حجج بينة ومؤكدة.

يوضح ديكارت مسيرة حياته الأكاديمية الذاتية غير المستقرة من خلال قصور العلم الأكاديمي. لقد اتجه، مثل العلماء والفلاسفة الآخرين الكبار في بدايات العصر الحديث، إلى « كتاب الطبيعة » ابتداءً في صورة أنه يريد جمع تجارب كثيرة ما أمكن من هذا العالم. لكنه بعكس كثير من معاصريه لم يتوقف عند « الكتاب الكبير للعالم »، كما نسميه هنا. فحتى من تعدد تجربة العالم، لم ينل اليقين المعرفي. كما أنه لا بالتأمل النظري فقط بدون خلفية تجريبية، ولا بالتجريب وحده، يمكن أن نظفر منهما بالمبادئ المطلوبة للمعرفه اليقينية. انطلاقا من تجربة حلمه الفارق عام ١٦١٩م يبدأ إذن بحثه الذاتي، الذي يقوده إلى طريق جديد تماما.

يصف ديكارت هذا الطريق الذي هو « methods » باللغة اليونانية

القديمة من خلال قواعده الأربع في القسم الثاني من كتابه «القواعد الأساسية للمنهج». اتباعا للمثل الأعلى المتمثل في الرياضات، يجب أن تكتفي المعرفة بمقاييس «الوضوح» و«الجلاء». فالعلم المقبول والتقريبى أو المحتمل سيظل لا يمثل أية معرفة. وفي هذا المدلول، تتطلب القاعدة الأساسية الأولى، ألاَّ يُقْبَلَ أَيُّ شيء، لا يعرف الإنسان بطريقة واضحة أنه حقيقي. يرجع الفضل في هذه المعرفة إلى العقل والتفكير وحدهما. أما إدراكات الحواس وحدها فإنها تخضع للتضليلات، ولا تستطيع أبدا أن تؤدى إلى مقولات مؤكدة غير مشكوك فيها. فمن هذه القاعدة الأساسية الأولى ينتج أيضا الشك كمحرك للمعرفة: إنني لا أصل إلى المعرفة «الواضحة» و«الجلية»، وبهذا إلى المعرفة الحقة، إلا عندما أتعامل مع كل حكم في أول الأمر على أنه «تحيز»، وأخضعه للشك. بذلك أصبح ديكارت صاحب واشهر قائل بـ«الشك المنهجي».

تتطلب القاعدة الأساسية الثانية تحليل كل مشكلة إلى أجزاء كثيرة إلى الحد الضروري، لإيجاد حل لها. إنه مبدأ التحليل: فالمشكلة تصير أسهل حلا، عندما يفككها الإنسان إلى أجزاء مختلفة. تقول القاعدة الثالثة بأن الإنسان ينجز نظاما في بناء المعرفة، بأن يبدأ بالمعارف البسيطة، ومنها يتصاعد إلى المعارف المركبة. إنها القاعدة الأساسية للاستدلال القياسي، لبناء علم من قواعد أساسية قليلة، هي التي تستنبط منها منطقيا القوانين الكثيرة كل على حدة. أخيرا يطلب ديكارت في القاعدة الأساسية الأخيرة ترتيبا كاملا ما أمكن لكل المعارف. فبيت العلم الإنساني يمثل في رأي ديكارت بناءً متكاملا في أدق تفاصيله، لا ينقصه حجر واحد، ولكل إنسان مكان فيه. ينبغي أن يكون بيت العلم الإنساني بيتا من سبيكة واحدة متكاملة، تواصل البناء على دعائمها كل مجالات العلم، بما فيها علم الأخلاق والسياسة.

يسأل ديكارت في القسم الثالث من «المقال» عن كيف ينبغي أن يعيش الإنسان، وكيف ينبغي أن يكون موقفه في المجتمع طالما لا يملك قواعد أساسية يقينية في أي مجال من مجالات العلم؟

يجيب ديكارت على هذا السؤال بـ «أخلاق العصر». فطالما أن البيت لم يجهز بعد للسكن، يجب على الإنسان أن يسكن خارجه في شقة مؤقتة. ديكارت ينصح مثل مونتانيي بالمجاراة الحذرة، المرتبطة بالرزانة والتصميم: أول القواعد الأساسية لهذه الرزانة، هي الالتزام بقوانين الدولة وبدينها. تتطلب القاعدة الثانية متابعة السير في الطريق، الذي يسلكه الإنسان بإصرار ودون تردد واضطراب. أما القاعدة الثالثة فتتكون من إدراك أننا نتحكم فقط في تفكيرنا، لكن لا نتحكم في قدرنا. وأخيرا ينبغي على كل إنسان أن يبذل جهده في الوصول إلى أسلوب الحياة المناسب له. فهو نفسه قد قرر أن يكرس حياته للبحث عن المعرفة.

بعد أن أقام في سكن مؤقت، وبعد أن قبض على إرشادات البناء، التي هي «القواعد الأساسية للمنهج»، يرسم ديكارت في القسم الرابع الخطوط العريضة للأسس، التي ينبغي أن يقام عليها بيت العلم. فالرياضيات، ذات التأثير الكبير على هذا المنهج، ليس في إمكانها بناء هذه الأسس. إنها تقدم من خلال أصول التحليل الحدس والاستدلال القياسي أدوات منهجية هامة، إلا أنها لا تبلغ حد معرفة القواعد الأولية للحقيقة. فالقوانين الرياضية لا تستطيع أن توضح مسألة ما إذا كانت الأشياء، التي تستند إليها، موجودة حقيقة أم لا.

يبين ديكارت هذه المسألة في القسم الرابع من كتابه «مقال»، من خلال مثال من الهندسة هو: إن مقولة أن الزوايا الثلاث للمثلث تعادل زاويتين قائمتين، مقولة حقيقة لا شك فيها، لكنها لا تقول شيئا عما إذا كان مثل هذا المثلث موجود حقيقة. إن السؤال عن الحقيقة، هو بالضبط موضوع

الاطمئنان النهائي. وبتعبير آخر، رأى أن الرياضيات قد ردته إلى الغيبيات. لذا كان يتحتم عليه توضيح المسألة الفلسفية القديمة، التي هي: ما هي القواعد الأولية للحقيقة، وهل يستطيع الإنسان معرفتها؟ وهل يوجد عموما دليل على أننا لا نعيش في حلم، يقدم لنا وعودا كاذبة بالحقيقة.

فالمبدأ المنهجي القائل بتحليل المقولات، بهدف الوصول إلى إمكانية إقامة البرهان، حتى يكتشف الإنسان القواعد الأساسية اليقينية الواضحة بالحدس، بدأ ديكارت يطبقه الآن على هذه المسائل الغيبية. إنه يتعامل مع هذه المسائل بطريقة مغايرة لكل سابقيه. فهو يقوم بعملية استبطان فلسفي، أي با ستجواب ذاتي للعقل. يتخذ تفكيره مثالا، ويختبر بمساعدة الشك المنهجي كل مقولات العقل الغيبية، التي تبدو بديهية.

إن توجيه النظر إلى الأنا الذاتية، قد قدمها له مونتانيي، الذي جعل هذه الأنا في «مقالات» ـه، مقياسا لكل أنواع المعرفة والخبرات. لم يعد مونتانيي يستدل على وضع الذات الإنسانية من سياق العالم مثل فلاسفة العصور القديمة والوسطى وإنما بالعكس، استدل على وضع العالم من خلال مصفاة الأنا. بخلاف مونتانيي، الذي ظل متشككا تجاه أي نوع من اليقين المعرفي، وابتعد أيضا من خلال طريقته غير المنظمة بوعي في ممارسته للفلسفة عن أي «منهج»، اعتقد ديكارت أن الإنسان يستطيع أن يبحث الأنا منهجيا، ويستطيع في هذا المسلك أن يصل إلى آخر يقين معرفي. لقد قام مونتانيي بجولات غير مخططة خلال دولة الأنا. أما ديكارت، فقد دخلها مسلحا تسليحا تاما، ليصل إلى نقطة العقل عند آرشميدس.

طبقا لقواعده الأساسية المنهجية، يشك ديكارت في كل شيء، لا يبدو له حقيقيا واضح الدلالة. إن السؤال الذي يتجه به إلى وعيه يقول: هل يوجد الشيء الذي أعرفه ولا أستطيع الشك فيه؟ لا توجد مقولة واحدة عن العالم، تستطيع أن تدعى هذا الوضوح الدلالى. إن إدراكات حواسنا،

تستطيع أن تخدعنا. أيضا الإحساس بالجسد الذاتي لكل إنسان، يمكن أن يقوم على خدعة الحواس. لكن بينما يدمر هذا الشك يقينا تلو الاخر، ينتج أيضا يقينا جديدا، لا يمكن الشك فيه. إنني أستطيع أن أشك في كل شيء، لكن عمل الشك نفسه الذي هو عمل التفكير، لا يمكن الشك فيه. «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، هو اليقين والبرهان الأساس عند ديكارت، الذي تقام وتبنى عليه كل أنواع اليقين الأخرى. إن هذا اليقين في شكله اللاتينى «cagito ergo sum»، كما نجده في مؤلفاته الأخيرة، قد تحول ربما إلى أشهر شعار في تاريخ الفلسفة. إن جملة «أنا أفكر، إذن أنا موجود» تمثل عند ديكارت «الجملة الأساس» الحكيمة واضحة الدلالة، التي ينبغي أن يستنبط منها نظام الجمل اليقينية يقينا مطلقا.

هل يستطيع الإنسان انطلاقا من مقولة «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، أن ينشئ نظرية الحقيقة كاملة؟ هل هي حجر الأساس، الذي يمكن أن يقام عليه بيت العلم الإنساني؟ لقد كان ديكارت مقتنعا بذلك. فقد استنتج من يقين التفكير، على سبيل المثال، طبيعة الإنسان. إن للإنسان جسد أيضا، وبذلك يكون مرتبطا بالحيوانات وبقية الطبيعة. لكنه، ككائن جسدي، وفي نفس الوقت مفكر، يشكل طبيعة مزدوجة. إن الأنا، التي تتضح في التفكير، الذي يراه ديكارت مطابقا للروح، يعتبر عنده الخاصية الجوهرية الحقيقية للإنسان. فديكارت ينطلق في تعريفه للإنسان من الروح ومن العقل ومن الوعي، مثل غالبية فلاسفة العصور الوسطى والقديمة.

إن العقل يرفع الإنسان إلى أعلى مقام فوق بيئته الطبيعية. ولأن الجسد والعقل عند ديكارت جوهران مختلفان، لا يمكن تخطى الهوة التي بينهما. فالصفة المميزة للمادة هي التمدد. وبذلك يكون الجسد «شيئا متمددا». إنه ليس إلا آلة، كما يثبت ديكارت في القسم الخامس من كتابه، صُمّمت بفنية أعلى كثيرا من تصميم كل الآلات الأخرى. لكن الإنسان بعكس

الحيوانات آلة لها روح. وهذا يشكل الاختلاف الحاسم. فالخاصية المميزة للروح، هي العقل. وبالتالي فإن الروح «شيء مفكر»، ولا تخضع للقوانين الطبيعية. يستنتج ديكارت من ذلك أيضا، عدم إمكانية موت الروح: لأن الروح مستقلة عن الجسد، وبالتالي لا تموت معه، فهي غير قابلة للفناء.

من يقين برهان مقولة «أنا أفكر»، يدلل ديكارت أيضا على وجود الله. فعلى الرغم من أن الإنسان يقوم بتجربة النقص والخطأ باستمرار، إلا أنه يوجد أيضا في تفكيره نفسه تصور لا ينمحي للكمال. لكنه لا يستطيع أن ينشئ هذا التصور من ذات نفسه، لأن الكمال غير وارد في عالمه. لذا يتحتم أن يكون هذا التصور قد غُرس فيه من ذات كاملة، أي من الله. فالله على سبيل المثال، كامل في مقابل الإنسان، من حيث أنه لا يحتويه جسد، وإنما هو عقل خالص، وبذلك فهو خالد مثل الروح. لكن فكرة الكمال تشمل الوجود خاصة. فلو لم يكن الله موجودا، لما كان كاملا.

إن وجود الله، هو أيضا ضمان، لأن هذا الذي عرفناه بوضوح وجلاء موجود أيضا حقيقة، وليس جزءا من حلم عظيم. إنه غير ممكن في رأى ديكارت أن تتركنا ذاتٌ كاملة، هي الله، في حالة خداع دائم. ولأن الله ليس خداعا، فإنه مسموح أيضا بالاعتراف بيقين وبرهان كل ما سنعرفه بوضوح وجلاء. كما أن الله هو الذي وهبنا قدرة العقل، التي نستطيع بها التفريق بين التصورات الخاطئة والتصورات الحقة.

بذلك اعتقد ديكارت، أنه قد قام بوضع الأساس لبحث العالم علميا. إنه قد بذل قصارى جهده هكذا يسطر في القسم السادس والأخير من الـ «مقال»: «لاكتشاف القواعد أو الأسباب الأولية على وجه الإجمال، لكل ما هو موجود، أو يمكن أن يوجد في العالم، دون مراعاة أي شيء آخر، في سبيل الوصول إلى هذه الغاية غير الله وحده، الذي خلقها، ودون استخلاصها من أي مكان آخر، إلا من البذور المؤكدة للحقيقة، الملازمة لأرواحنا طبيعيا».

«القواعد أو الأسباب الأولية لكل ما هو موجود، أو يمكن أن يوجد في العالم» كانت حتى ديكارت الميدان التقليدي للغيبيات. أما ديكارت، فقد حول صياغة السؤال الأساس الغيبي، من السؤال عن جوهر الأشياء، إلى سؤال عن شروط معرفة الأشياء في وعي الإنسان. بسبب هذا التغيير لاتجاه النظر، من الموضوعات إلى الذات، أي شروط المعرفة في الإنسان، يصبح ديكارت مؤسس نظرية المعرفة في العصر الحديث، ومؤسس «فلسفة الوعي»، التي ستصير «الفلسفة الأولى»، بدلا من الغيبيات، وبذلك تتحول إلى فرع أساس جديد للفلسفة.

لقد نشر «مقال في المنهج» يوم الثامن من يونيه عام ١٦٣٧م في مدينة لايدن الهولندية، المعروفة بجامعتها. وعلى الرغم من أن ديكارت، قد أصر على وجود الله، وعلى خلود الروح، إلا أن الكنيسة وضعت الكتاب في عام ١٦٦٣م على قائمة الكتب الممنوعة. لم يسمح بطباعة الكتاب مرة أخرى إلا في عام ١٦٩٠م في فرنسا، لكن دون ذكر اسم المؤلف. لكن التأثير الواسع الممتد للكتاب، لم يمكن إيقافه بتلك الإجراءات.

بكتابه الـ «مقال»، وبنظريته عن أن الحقائق التي لا يمكن الشك فيها موجودة في العقل ذاته، يكون ديكارت قد صاغ برنامج العقلانية الحديثة. لقد سار على خطاه كل من سبينوزا ولايبنيتز وكريستيان فولف. يظل أيضا كانت في شرحه لـ «العقل الخالص» في دائرة نفوذ المسائل التي طرحها ديكارت تماما. اعتبر الإنسان في فرنسا «الاستعلاء العقلي» أحيانا جزءا من الخصائص القومية الذاتية، وهو فهم للنفس لم يبدأ إلا متأخرا مع الثورة الفرنسية، التي تستند واعية إلى ديكارت في مطلبها إعلاء سيادة العقل.

لقد تخطى «التفكير الديكارتي» حدود الفلسفة، وصار لافتة للتفكير الغربي على إطلاقه، وللطموح إلى إرادة توضيح كل شيء «عقليا»، وللتفريق بين الإنسان والطبيعة، وأيضا بين الجسد والعقل. إن هذا التفكير كمرادف

لاستعلاء العقل قد تعرض منذ قليل في القرن العشرين لنقد حاد، وأعتبر مسؤولا عن الهوس التكنولوجي وعن تدمير البيئة.

إن «مقال» ديكارت يحض مثل عدد قليل جدا من الكتب على التفكير إلى الحد الذي يستفيد فيه من الشك كقوة منتجة، ليفتح للفلسفة فضاءات ومساحات جديدة. فحتى لو كان الكتاب أيضا ليس إلا موجزا، إلا أنه أيضا تركة أحد الرواد الكبار في تاريخ الفلسفة. لقد وطئ ديكارت بكتابه أرضا، تحاول الفلسفة قياس مدى اتساعها وحدودها حتى اليوم. بحث ذات العقل: لقد كان هذا هو مرشد الطريق، الذي تبعته فلسفة العصر الحديث.

الطبعات:

RENÉ DESCARTES: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wisseschaftlichen Fortsetzung. Französisch-Deutsch. Übersetzt von L. Gäbe. Hamburg: Meiner .1997

وصية باحث عن الله

بليز باسكال
أفكار (٧٠ /١٦٦٩م)

توجد كتب ينبغي أن يقرأها الإنسان مثل عداء قد أنهى سباق اجتياز الموانع: من إشارة البدء وصولا إلى الهدف، من أول صفحة لآخر صفحة، حيث لا يسمح في ذلك بتخطي أي شيء، فالإنسان لا يريد أن يفوته البناء الفكري. لكن توجد أيضا كتب يستكشفها الإنسان مثل استكشافه لأرض لم تزل بكرا غير معروفة. يتفحص الإنسان مرة طرقا طويلة، ومرة طرقا قصيرة، ذات نقاط خروج، ونقاط وصول للهدف مختلفة. إن الإنسان لا يقرؤها من أول صفحة لآخر صفحة، وإنما يفتحها على مواضيع محددة، يسجل في ذاكرته، ويمعن فكره في فقرات منفردة، وينهي القراءة مرة ثانية.

توجد أيضا بين الأعمال الرائدة في الفلسفة كتب تشبه في شكلها كتب الصلوات والأدعية، وتقرأ أيضا على أنها كذلك. ينتمي إلى هذه الكتب كتاب «أفكار» «Pensées» لعالم الرياضيات والفيلسوف الفرنسي بليز باسكال. إن الموضوع هنا لا يدور حول اختصار أو تلخيص نص طويل، وإنما يتعلق بتجميع متفكك لحكم موجزة وملاحظات ومقالات قصيرة، لم تجمع من رزمة مطبوعات ومدونات إلا بعد وفاة المؤلف. إنه أرض من الصعب أن يحيط بها البصر، فهو الكتاب، الذي لا يمكن أن يدرس كبحث

موجز. تبدو الـ «أفكار» بين مشروعات النظم المجهزة بعناية مثل ضيف غير مرغوب فيه، يظهر في موكب غريب نوعا ما، ويؤذى بسلوكه غير اللائق قواعد اللياقة.

تمثل الـ «أفكار» شهادة ودليلا على أحد الحوارات الفكرية، بين مطالب العقل، واستحقاقات العقيدة المسيحية. لقد ناقش باسكال، في طريقه للبحث عن الحقيقة، حجج الفلسفة والعلم بطريقة شديدة التركيز، هي أقرب ما تكون إلى تعذيب النفس. لكن بدلا من الحقيقة عن الإنسان والعالم، صارت مطالب العقل هي المشكلة الدائمة المتصاعدة. في النهاية يجعل الفطنة العقلية تابعة للولع الديني. فخاتمة كلامه هي: «آخر خطوات العقل هي معرفة أنه توجد لانهائية لأشياء تتجاوز العقل».

حب للعقلانية ويأس منها بسبب حدودها. لقد طبعت الـ «أفكار» بطابع هذا الانقسام. إنها وصية باحث عن الله، وصية إنسان بحث بدأب عن آخر مبدأ وقاعدة لحقيقتنا، وخلال اشتغاله بهذا البحث، وثق في النهاية في الدين المسيحي. لكنها تعتبر مثلا رائعا للبلاغة الفلسفية، يسيطر عليها قصد المؤلف في إرشاد العقلانيين والمتشككين إلى طريق الإيمان.

ينعكس في انفصام كتابه أيضا تناقض شخصية المؤلف. فقد كان بليز باسكال إنسانا ممزقا بين العقل والولع. ولد عام ١٦٢٣م في كليرمونت فيراند بقلب فرنسا، وعاش واعيا منذ سنوات شبابه بأن حياته لن تطول كثيرا، بسبب مرضه المبكر. لقد كانت حياة موسومة بالأمراض والأنكسارات والأزمات، ولمعت مبكرا في الأضواء، لكنها انطفأت مبكرا جدا في عمر التاسعة والثلاثين. لقد استبدل باسكال جلده مرات عديدة مثل حية، وفي كل مرة برز إنسان جديد: عالم منغرس في الملذات أو زاهد ديني. عاش باسكال كل واحد من هذه الكيانات بقوة تتسم بالمغالاة.

نشأ باسكال في أسرة كانت تلعب المسائل الدينية والعلمية دورا كبيرا

لديها. فأبوه، الموظف الكبير في مديرية الضرائب، كانت له صلات وثيقة بالصفوة المثقفة في الدولة. لقد تولى تربية ابنه بنفسه: اللغات القديمة والرياضيات لعبت الدور الأساس في ذلك. نال باسكال الصغير سريعا سمعة أنه طفل معجزة، وأنه عبقرية علمية.

لقد أحسن باسكال مثل فيلسوف القرن السابع عشر الفرنسي الآخر رينيه ديكارت بتعلقه بالرياضيات في وضع القوانين والأبنية الصحيحة عقليا. ففي سن الثانية عشر، أعاد اكتشاف قسم كبير من نظريات أويكليد في الهندسة. بمجرد بلوغه العشرين عاما، صمم آلة حاسبة، لتساعد والده في حساب الضرائب، كما أن العلوم الطبيعية الناهضة جذبته إليها مبكرا. فقد قام بتجارب عديدة في علم الطبيعة (الفيزياء)، وعرضها علانية بثقة عالية. لقد دفعته إمكانيات كل من المعرفة والتخطيط العقلانيين دائما إلى مشروعات جديدة. فلم تمض سنة وفاته إلا وقد نال براءة الاختراع لتصميمه شبكة نقل، أراد بها تنظيم نقل الركاب في باريس من جديد.

لقد أثبت مقاله «عن الفراغ»، الذي نشرعام ١٦٥١م، أنه يمثل خطوة هامة في تفكيره. فأرسطو، فيلسوف الطبيعة المؤثر عبر قرون عديدة، زعم أنه لا يمكن أن يوجد فراغ أو «مواضع فراغ» في الطبيعة. فحتى الإنسان، ظل بالنسبة له عنصرا بديهيا من عناصر الحتمية الكونية. لكن باسكال يصل الى نتائج مغايرة. ففي الطبيعة لا يوجد حسب رأيه «خوف من الفراغات». إنه مثل ديكارت يرى الطبيعة بلا روح وبلا عقل، على عكس الإنسان. فكل ما فيها يمكن فهمه وإدراكه بالقوانين الآلية (الميكانيكية) المجردة. وفي المقابل، فإن الأمر مختلف بالنسبة للإنسان، الذي يسمو على الطبيعة إلى حد بعيد، بسبب عقله وخلود روحه. يمثل عام ١٦٥١م في نفس الوقت أول وقفة كبيرة في حياته. إنه العام الذي توفي فيه والده، والذي تقرر فيه أخته جاكلين دخول دير بورت ـ رويال بالقرب من فرساى. كان موقف

باسكال من العلاقة العميقة بالدين حتى هذه اللحظة موقف شك كبير. فهوعلى النقيض من ذلك، يريد أن ينجح في الدنيا. وهكذا يرفض أيضا بشدة عزم أخته أن توصى بثروتها للدير. إذن مركز الثقل في حياته يتحرك من العلم إلى المجتمع.

صار باسكال مهتما بالملذات، متنعما نبيلا ومثقفا من وجوه عدة، يرتاد صالونات باريس. لقد شوهد بصحبة نساء جميلات، متطبعا بسلوكيات رجال القصر. أيضا في ميدان البحث العلمي، نراه قد اتجه إلى ميدان جديد. فقراءته لـ «مقالات» ميشيل مونتانيي، حولت اهتمامه من الطبيعة إلى الإنسان. تدور تعاليم حكمة الحياة لمونتانيي حول مساعدة الإنسان، لإثبات استقلاله وسيادته في غابة المجتمع الرسمي، الذي تعلو فيه الحظوة على الاستقامة الأخلاقية والإنجاز. يتشكك مونتانيي في القدرة المعرفية للعقل الإنساني، لكنه يستغنى نهائيا عن مواساة ووعود الدين بالخلاص.

ليس مذهب الشك الدنيوي عند مونتانيي وحده، وإنما أيضا عند سابقيه في العصور القديمة، قد وجد صدى كبيرا في تفكير عاشق المتع الشاب باسكال. لقد قال متشككوا العصور القديمة، بأن الأسباب والأسس النهائية للعالم لا يمكن معرفتها، وأنه يجب على الإنسان أن يكف عن إصدار حكم في ذلك. فالرواقيون أيضا، الذين شهدوا حالة إحياء وقتها في كل أنحاء أوربا الغربية، تبنوا تعاليم في فن الحياة، تتجه تماما إلى الدنيا، وتهدف إلى مواجهة اضطراب ومعاناة الإنسان بضبط النفس الرشيد. وهكذا ساهم كتيب «مرجع في علم الأخلاق» للرواقى إيبكتيتوس بالنصيب الأكبر في أن تصير الفلسفة الرواقية فلسفة حياة للمثقفين في الإمبراطورية الرومانية، كما ساهم أيضا في تقدير دوائر أتباع التمسك بالشرف والثقافة الفرنسيين العظيم لهذه الفلسفة الرواقية.

كان تراجع باسكال عن تعاليم حكمة الحياة الدنيوية وبذلك انتهاء هذه

المرحلة من حياته مرتبطا بأزمة شخصية فاصلة. ففي عام ١٦٥٤م، في ليلة يوم الثالث والعشرين المؤدية إلى الرابع والعشرين من نوفمبر، حدثت تجربة باسكال الشهيرة، الداعية إلى اعتناق الدين. مثل هذه التجارب مزعزعة نفسيا، ومن الصعب وصفها. لقد حاول باسكال أن يسجل نتفا منها في مذكراته «Mémorial»، التي حاكها في بطانة معطفه، والتي منها: «نار. إله إبراهيم، إله إسحاق، إله يعقوب، ليس إله الفلاسفة والعلماء... لا يستطيع الإنسان أن يصونه ويلتزم به إلا بالطرق، التي يعلمها الإنجيل». لقد وجد باسكال إلهه الذاتي الشخصي.

لم يكن هذا الإله إلها يمكن توضحيه عقليا، فهو ليس «إله الفلاسفة»، وإنما هو إله غامض مثل إله التوراة وليس مفهوما غالبا للإنسان. لقد ودع باسكال الاعتقاد، بأن الفلسفة والعلم يستطيعان إرشاده إلى الأسباب والأسس النهائية للعالم. فبتجربة اعتناق المسيحية هذه حل الشغف بالدين محل الإيمان بقدرة العقل. إن المتمتع بالملذات والرفاهية قد صار زاهدا دينيا.

لقد دخل باسكال الآن بنفسه في محيط دير بورت- رويال. إنه في الأصل دير خالص للسيدات، وقد سمح مع الوقت للرجال «الزهاد» بأن يقيموا في محيطه. بورت- رويال كان مركز المذهب الفرنسي المسمى يانسينيسموس، وهو اتجاه في داخل الكنيسة الكاثوليكية، كان لاهوتيا قريب الصلة بالمذهب البروتستانتي. تميز أتباع ذلك الاتجاه بطريقة حياة أخلاقية صارمة، مطبوعة على النظام والالتزام والتقشف والزهد في الدنيا. يعتبر أسقف (كاردينال) يبرن كورنيليوس يانسينيوس مؤسس اتجاه اليانسينيسموس، الذي يعتبر بكتابه المنشور عام ١٦٤٠م عن أوجوستينوس واضع برنامج هذا الاتجاه. وضع أتباع هذا الاتجاه مثلهم مثل أوجوستينوس حرية الإرادة الإنسانية خلف رحمة الله، التي لا يحيط بها علم. بذلك وجدوا أنفسهم في حالة

اختلاف مع الكنيسة الرسمية، وبالأخص مع اليسوعيين، الذين اشتبكوا معهم في جدال لاهوتي حاد. كثير من قادة هذا الاتجاه كانوا قد فصلوا من وظائفهم، وحوكموا، وأدينوا من جامعة السوربون.

كان لعائلة باسكال دائما علاقات عميقة بدير بورت - رويال. فأبوه كان من معتنقي اتجاه اليانسينيسموس، وأخته جاكلين تعيش فعلا في الدير. إن باسكال، العالم الشهير والمثقف الممتاز ورجل الدنيا والملذات المعروف، ينسحب دائما من وقت لآخر إلى بورت - رويال كزاهد. لقد أقام حول نفسه سورا حديديا شائكا، لينقطع نهائيا عن العالم، وهكذا تبدأ وظيفته كفيلسوف، ليس في خدمة العلم، وإنما في خدمة العقيدة الدينية. فتأثير مونتانيي وإيبيكتيتوس قد حل محله تأثير أوجوستينوس. أوجوستينوس نفسه مثقف، لم يعتنق المسيحية إلا متأخرا، وأيضا بعد تجربة اهتداء رائعة، يتحول إلى أهم قريب عقلي فلسفي له. كما يصبح باسكال الآن أيضا مثل أوجوستينوس مدافعا عن المسيحية الأصولية التي لا تقبل الحلول الوسط.

يضع باسكال قدراته الفكرية في خدمة قضية اليانسينيوسيين، ويكتب «الخطابات المحلية» الثمانية عشر الموجهة ضد اليسوعيين، التي تم نشرها عام ١٦٥٧م تحت اسم مستعار، هو لويز دى مونتانيي. لكن شكل وطريقة عرض «الخطابات المحلية» «لم تكن يانسينيوسية» إطلاقا: إذ لم يكن العقل الورع، وإنما كان كل من المنطق القطعي، والحدة الأسلوبية الباهرة، هما اللذان أديا إلى النجاح الكبير في نشر «الخطابات الإقليمية» وذيوع شأنها. لقد أبان باسكال هنا أنه تلميذ أوجوستينوس. إنه يؤكد خضوع الإنسان التام لرحمة الله. أما تأليفه للكتاب فلم يبق سرا لمدة طويلة. فباسكال في عيون الناس هو الآن «الآخذ بثأر اليانسينيوسيين» وفيلسوف بورت - رويال.

ابتداءً من عام ١٦٥٦م نشأت المدونات، التي تضمنتها الـ «أفكار» كمسوغ واطمئنان نفسي للعقيدة الدينية، التي اعتنقها حديثا. ديكارت

أعطى كتابه الأساس عنوان «في منهج الاستخدام الصحيح للعقل والبحث العلمي». كتاب باسكال «أفكار عن الدين وموضوعات أخرى عدة» كما كان ينبغي أن يكون العنوان بعد ذلك تشكل أفكاره ـ على العكس من كتاب ديكارت ـ محاولة اظهار عجز العقل والعلم، وأيضا عرض الخيار الديني على المثقفين.

توفي باسكال عام ١٦٦٣م، قبل أن ينشر هذه النصوص. لقد بقيت الـ «أفكار» شذرة. إنها تحتوي على مناقشة كل مراحل الحياة المبكرة، وقناعات باسكال بالعقل البحثي للعالم، وأيضا قناعاته بتعاليم حكمة الحياة لمونتانيي، وقناعات المتشككين والرواقيين. لكنه يحتوى أيضا على أجزاء من كتاب كبير قام بوضع خطته هو «دفاع عن العقيدة المسيحية»، والذي لم يتمه أبدا. بعض النصوص كتبت على أنها حوار بين المؤلف وبين رجل المتع الدنيوية المتشكك، الذي كان هو باسكال نفسه قبل اعتناقه للمسيحية. لو أنه كان قد وجد تنسيق للأقسام المختلفة اختاره باسكال بنفسه، فإن هذا التنسيق يكون قد فقد مبكرا جدا. في «أفكار» يدور حديث باسكال في منطلقات حديدة دائما عن العلاقة بالطبيعة، وبين الإنسان والله. فالإنسان هو المشكلة الكبرى. أما الرد على هذه المشكلة فهو الله الذي لا نراه.

إن بحوثه العلمية، واتباعه لاتجاه اليانسينيسموس قد قاداه إلى صورة للإنسان وصورة لله، تختلف كثيرا عن صورتها في اللاهوت الكاثوليكي الرسمي. كان للإنسان مكانه الثابت في عالم له نهاية، وذلك في صورة العالم في العصور الوسطى، وكان له مكانه الثابت في طبيعة يحيط بها البصر، منظمة إلى مراتب، والتي تعكس قدرة الله. وكنتيجة للبحوث التطبيقية في الطبيعة، ضاعت إحاطة البصر بالطبيعة. فالانفتاح اللانهائي للمكان والزمن، شكلا قسما من الصورة الجديدة للعالم في الرياضيات والعلوم الطبيعية. بالنسبة لباسكال، يقف الإنسان ضائعا في هذه اللانهائية: «إني

أرى هذه الأماكن والفضاءات المفزعة في الكون، التي تحيط بى، وأرى نفسي مقيدا في طرق هذا التمدد الذي لا يقاس، دون أن أدري، لماذا وضعت في هذا المكان وليس في مكان آخر، ثم لماذا هذه الفترة الزمنية القصيرة، التي أعطيت لي لأعيشها، أُلحقت وخصصت لي في هذه النقطة بعينها وليس في نقطة أخرى من الأبدية كلها. . . إني أرى في جميع النواحي اللانهائيات فقط، التي تحيط بى مثل ذرة. . ».

أيضا مونتانيي فهم الإنسان على أنه كائن فقد كل أنواع أمانه، وأنه يقف في نظام الكون فاقدا للاتجاه. بينما يمثل هذا لباسكال باعثا للمطالبة بالطمأنينة، ولدعوة الإنسان إلى سد الفجوة القائمة بينه وبين الطبيعة مرة أخرى، نراه يؤكد قصدا المسافة الكبيرة، التي تفصل الإنسان، سواء عن الطبيعة أو أيضا عن الله. كلا المسافتين إلى الطبيعة وإلى الله يراهما باسكال لانهائيتان بصورة كبيرة.

إن عقل الإنسان هو الذي قام بتحديد المسافة في كلتا الحالتين. فبواسطة العقل على الإنسان فوق بيئته الطبيعية. إنه المخلوق الوحيد، الذي يستطيع أن يصير مدركا لوضع ما في الكون. لكن حدود العقل تفصله أيضا عن الله.

لقد كان الإنسان عند كثير من علماء اللاهوت والفلاسفة قبل باسكال، مرتبطا بذات الله من خلال عقله خصوصا. لكن باسكال يرفض هذا الرأي مثل أوجوستينوس قبله. فالعقل لا يستطيع مطلقا أن يكون همزة وصل بين الإنسان والله. فالله يظل خارج نطاق أي عقل، لذلك فإن أي محاولة تريد «إثبات وجوده» عن طريق العقل محكوم عليها بالفشل.

إن وجود الإنسان يمثل عند باسكال مسرحية، تتلاقى فيها دائما العظمة والحقارة. وهو يبذل غاية جهده في وصف هذه المسرحية بأزهى الألوان. فما يهدف إليه، هو توضيح الموقف اليائس المتناقض، لكنه أيضا الفريد للإنسان

في الكون. الإنسان يقف في كل مكان ما في الوسط بين حقارة وعظمة، فهو قادر على الاكتشافات العظيمة، لكنه لا يعرف إلى أين ينتمي. ويمثل هذا عند باسكال دليلا على أن الإنسان مخلوق ساقط، بسبب قطعه لارتباطه السابق بالله. فهو مُحملٌ بالخطيئة الأزلية. إنه لم يبتعد فقط ببساطة عن أصوله الأولى أو يغترب عنها، لكنه يقيم في «الشقاء». لذلك يقارن باسكال المرة تلو الأخرى حالة الإنسان بحالة أيوب في التوراة، أي بحالة الألم.

العلامة البارزة للحالة الإنسانية هي القلق، والاندفاع المتواصل من هدف إلى التالي. فالإنسان عند باسكال هو المخلوق، الذي لا يستطيع أن يمكث وحده في حجرة. لقد أبرز أوجوستينوس وأيضا مونتانيي هذا القلق، لكن باسكال صوره كمشهد مسرحي مأساوي. يعتبر باسكال هذا القلق تعبيرا عن اليأس الوجودي، الذي لا يمكن أن ينهيه إلا الله وحده. إن جملة أوجوستينوس، التي يتجه بها إلى الله: «قلبي قلق، حتى يستقر فيك»، يمكن أن توضع كمبدأ أو جملة افتتاحية على كتاب «أفكار».

ليست الطبيعة، وإنما الإنسان هو الذي لديه فزع من الفراغ. وللتغطية على هذا الفراغ، يظل دائم البحث عن الإنهاء وتشتيت الذهن. رسم باسكال صورة الإنسان على أنه لاعب لايكف عن الحركة. إنه مدفوع بتصور المكسب، لكن لا يرضيه أي مكسب. فخلف غريزة اللعب المضطربة عنده، يقف في الحقيقة الخوف من العبثية. إذن حياته ليست إلا حركة هروب. الرجل الاجتماعي اللبق طبقا لمونتانيي ولمبادئ علم الأخلاق هو الذي يستطيع، باستقلاله الذاتي الداخلي، أن يتملص من هذا المعترك الذي لا يتوقف. أما باسكال، فيرى أن هذا الاستقلال الذاتي استقلال مظهري، فهو ليس إلا لامبالاة لا تغتفر في مواجهة مأساة الوجود الإنساني. إن هذا الاستقلال الذاتي، محكوم بتجربة المرض، وبتجربة حدود القدرة المعرفية،

وبتجربة الاضطراب، وبتجربة البعد اللانهائي عن الله، ولكن أيضا بتجربة الوضع المتميز للإنسان في الطبيعة، وبتجربة قدرته الفريدة على المغامرات العقلية.

يتصاعد الآن كل هذا في صورة الإنسان عند باسكال، وهي أنه «عود غاب مفكر» في قوله: «ليس الإنسان إلا عود غاب، إنه أضعف ما في الطبيعة، لكنه عود غاب مفكر. فليس من الضروري أن يتسلح كل الكون لتهشيمه. بخار أو نقطة ماء تكفي لقتله. لكن لو أن الكون سحقه، سيظل الإنسان أنبل جوهراً من الذي قتله، لأنه يعرف أنه يموت، ويعرف تفوق الكون عليه، أما الكون فلا يعرف شيئا من ذلك». يربط باسكال في صورة عود الغاب المفكر اليأس باصطفاء الوجود الإنساني. فالصورة توضح عجز الإنسان، كما توضح أيضا تساميه، وتبرز ارتباط المختلف المتناقض، لتعرض الإنسان كمخلوق لا يمكن إنقاذه بالعقل.

لذلك يقلل باسكال من قيمة تعاليم الحكمة لمونتانيي أو لإبيكتيتوس. إننا نراه في كتابه «أفكار» يتناول بالنقد المرة تلو الآخرى أولئك الفلاسفة، الذين كانوا سابقا معلميه. يقول باسكال عن مونتانيي، إنه «يغري باللامبالاة في مواجهة الخلاص»، وعن إيبكيتيتوس، إنه لم ينتبه إلى «أنه ليس في مقدورنا أن ننظم القلب». فكلاهما في نظر باسكال لم يفهم أن سبب الشقاء الإنساني ليس في الاغتراب عن العقل. إن الموضوع ليس هو السعادة الدنيوية، ولكنه خلاص الإنسان الذي يتخطى الحياة الدنيا. والطريق الذي يقود إلى هذا الخلاص لا يمر بالعقل وإنما بالقلب.

ان كلمة «Raison»، التي ترجمت إلى الألمانية بالتبادل إلى «فهم» أو «عقل»، وكلمة «Coeur» «قلب»، هما في رأى باسكال جهازا المعرفة الأساسيين للإنسان. فالعقل والفهم مخصصان لمعرفة تعتمد على الحجج والأدلة والنتائج، مثلما في الفلسفة والمنطق والعلوم. لكن هذا لا يشمل عند

باسكال كل مجال الحقيقة. فجانب « منطق العقل » يوجد « منطق القلب ».
إن القلب بقدرته على المعرفة الحسية الحدسية، يصل إلى أعمق مما يصل إليه العقل. فالقلب يسهل عليه الوصول إلى المعارف، التي لم نعد نستطيع أن « نبرهن » أو « نقيم الدليل » على صحتها. يسوق باسكال مثالا على ذلك، هو معرفتنا أن المكان ثلاثي الأبعاد، أو أن الأعداد لانهائية. بالأخص المبادئ الأولية، المفترض معرفتها في النظريات العلمية، لا يمكن معرفتها بالفعل في رأى باسكال، وإنما بالقلب. إنه يقول: « المبادئ سوف تُحس، والنظريات سيستدل عليها ». فكل النظريات العظيمة في رأى باسكال تأسست في الأصل على الحدس.

إن قدرة القلب الحسية والحدسية على استنتاج شيء، لا تتضح فقط في بحث الطبيعة، وإنما في كل المجالات، وبالأخص في العلاقات بين البشر، ولكن أيضا في موضوع الإدراك الديني. هناك « عقل » ذاتي، وهذا معناه مجال معرفة ذاتي للقلب. هذا يعني عند باسكال ما يلي: « القلب يملك (عقله) الذاتي، الذي لا يعرفه العقل بالمفهوم الضيق ». بذلك يقف باسكال ضد التقاليد العقلانية السائدة في الفلسفة منذ العصور القديمة، التي منها أن الحقائق العليا خصوصا، لا يصل إليها إلا العقل. إنه باعطائه « منطق القلب » الأولوية على « منطق العقل »، يبرز محدودية وعجز العقل في مقابل القلب.

إن هذا يسري خصوصاً على معرفة الله. فالله كباعث نهائي للعالم، وكمنقذ ومخلص للإنسان، لا يمكن وصول الإنسان إليه إلا بإحساس القلب. هذا الإحساس متطابق مع الحب المسيحي. يفرق باسكال بين « ترتيب العقل »، الذي لا يمكن أن يقوم به إلا العقل، وبين « ترتيب القلب »، الذي لا يستطيعه إلا القلب. فمعرفة الله كإحساس للقلب، كحب، لا يمكن اكتسابها أو استحقاقها، وإنما « تمنح ». لقد صاغت المسيحية لذلك مصطلح « الرحمة ».

تمثل الرحمة لباسكال اليانسينيوسى مركز معتقداته الدينية. إنه يواصل بذلك الموروث الذي أسسه كل من باولوس وأجوستينوس، الذي يوجد الإنسان طبقا له غارقا في حالة الخطيئة، لدرجة أنه لا يستطيع أن يحرر نفسه منها بقوته الذاتية. إذلال العقل، وإعلاء شأن كل من المعرفة غير العقلية والرحمة، كل هذه نظريات تربط باسكال بسلفه الكبير أوجوستينوس.

كان باسكال مع كل ذلك واعيا بأنه قد دخل بنظرياته دائرة الجدل العلني، وبأن قراءه ينتمون إلى قطاع المتعلمين على وجه الخصوص. لذلك اتجه في المقطع الشهير في كتابه، وهو المقطع الذي يتناول الرهان، إلى تجربة عقائدية. فنراه في إحدى المناقشات مع متحدث دنيوي متشكك، يستغني تماما عن مصطلحات مثل «رحمة» أو «إحساس القلب». إنه يركز ذهنه على الموقف الناقد للشخص المقابل، ثم يقوم بتوضيح وجود الله له بطريقة البرهان العقلي.

إن الله يوجد خارج «نظام العقل». ولذلك لا يمكن وجود دليل «مادي» على وجود الله، أو على عدم وجوده لكن الواضح أن الله إما موجود أو غير موجود. يتحتم علينا أن نقرر ما إذا كنا في حياتنا مع وجود الله، أو ضد وجود الله. أما حرية الامتناع عن اتخاذ قرار، فلا يعترف بها باسكال. إننا في موقف رهان، يجب علينا إما أن ننطلق فيه من وجود الله، أو من عدم وجود الله. وموضوع هذا الرهان لانهائي متعدد، إذ أنه: السعادة الروحية الأبدية. إن الأمر يبدو كما لو أن الإحتمال قد تم تخمينه بصورة سليمة من ٥٠ : ٥٠. لكن احتمالية مكسب لانهائي، يبطل في رأي باسكال كل تدبر للإحتمال. لذا يجب على الإنسان أن يراهن على وجود الله، وأن يضع ثقته فيه، لأن الخسارة الممكنة، لا تتكافأ مطلقا مع مكسب السعادة الروحية الأبدية الممكن. فحتى العقل نفسه هكذا يواجه باسكال محدثه المؤمن بالعقل «يدفع» الإنسان إلى الإيمان.

لكن « حجج » باسكال لا تنتهي أبدا عند هذه النقطة. إذ أن محدثه لا يستطيع أن يقدم على الرهان، كما يقر بعجزه عن الإيمان. الآن ينصح باسكال بانتهاج طريقة حياة عملية. فعلى الإنسان أن يتصرف « كما لو » أنه يؤمن، عليه أن يَتبّع شعائر الدين، وبذلك يقلل من شهواته. يجب على الإنسان أيضا أن يتواضع، ليمهد بذلك الطريق إلى الإيمان الحقيقي. إن خشوع العقل ذاته وتواضعه، هما في رأى باسكال الطريق، الذي يستطيع أن يقود المفكر أيضا إلى الإيمان.

إن هذا المفكر نفسه يحمل ملامح كثيرة من المؤلف. في كتابه « أفكار » يتصارع باسكال المؤمن مع العقلاني المتشكك، الذي كان هو ذاته، والذي يريد أن ينفصل عنه. فا لـ« أفكار » تقدم للقارئ وجها مزدوجا، أحد جانبيه عقلاني الحجج والبراهين، والجانب الثاني ذو تأمل روحى ديني. ولهذا بالتحديد، استطاع الكتاب دائما أن يخاطب القراء ذوى التوجهات الدينية، وأيضا ذوى التوجيهات الفلسفية العقلية كليهما بنفس الطريقة. يظل كتاب « أفكار »، يمثل عند غير المؤمنين أيضا من بين المعجبين به شهادة على يقظة مؤلفه، الذي استنبط نتائج خاطئة من تحليل رائع لموقف الإنسان.

إن قصة نشر الكتاب طويلة ومعقدة. فالطبعة الأولى، التي أنجزها عدد من الأصدقاء من عام ١٦٦٩م حتى ١٦٧٠م، قسمت من مُجَلّد الكتب بصورة تعسفية إلى خمسة أبواب. الناشرون اللاحقون نظموا المجلد من جديد بصورة مستمرة، وأعادوا ترتيب النصوص كل مرة بطريقة مختلفة، ورقموا الأبواب مرة أخرى. لذلك يقابل القراء حتى اليوم طبعات كثيرة الاختلاف.

مع كل ذلك كان لكتاب « أفكار » منذ البداية تأثير تخطى عالم الفلسفة بكثير. ففي فرنسا نال الكتاب سريعا مكانة العمل الرائد في الأدب. الشكل الأدبي الحر، المستلهم من مونتانيي، وبالأخص وصف باسكال للإنسان،

وملاحظاته الإنسانية، أثروا في علم الأخلاق من لابروييرى حتى كامفورت. بذلك أصبح باسكال بعد مونتانيي أحد آباء علم السلالات والأجناس الفلسفي.

بصرف النظر عن المقاصد الدينية للكتاب، فإن إنسان باسكال قد استهواهم أكثر من إلهه. ربما يمكن أن يعتبر عالم اللاهوت والفليسوف الدنيماركي زورين كير كيجارد أوثق أقارب العقل صلة به في عصر الحداثة، الذي طلب من الإنسان في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أن يقف أيضا ضد قواعد العقل لصالح الوجود الديني، ولإقامة صلة مباشرة بالله. ينظر إلى باسكال على أنه أحد كبار المحفزين إلى مذهب الوجودية في القرن العشرين. وهكذا فإن صورته للإنسان، الذي يقف ضائعا في الكون، ومع ذلك يحافظ على كرامته في البحث عن معنى، تعود مرة أخرى في «أسطورة سيزيف» لألبير كامو. لقد لامست الـ «أفكار» عند الكثيرين، خصوصا عصر الحداثة وترا حساسا، بوصفها الصريح القاسي لموقف الإنسان. كما أنها لم تصبح من أجل ذلك فقط عملا رائدا ومرجعا أساسيا للباحثين عن معين، الذين لا يريدون إعفاء الفلسفة من مسؤوليتها في مساعدة الإنسان على توجيه حياته.

الطبعات:

BLAISE PASCAL: Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Herausgegeben und übersetzt von E. Wasmuth. Heidelberg: Lambert Schneider 1994.

قوانين الدولة الدستورية

جون لوك

مقالتان عن الحكومة (١٦٩٠م)

لا يقارن تأثير كتب الفلسفة على حياة الناس إلا نادرا بتأثيرالمخترعات التكنولوجية، أو الانقلابات السياسية. عندما نتذكر النتائج التي أدى إليها اختراع المصباح الكهربائي، أو الآلة البخارية، أو الحاسب الآلي (الكومبيوتر) للمجتمعات الحديثة، أو كيف تغيرت حياة ملايين البشر بسبب الحربين العالميتين في القرن العشرين، سيبدو لنا تأثير الكتب الفلسفية الرائدة، أقرب ما يكون إلى تأثير رقم قياسي عالمي في أحد أنواع الرياضة المتهورة، التي يؤديها عدد قليل من غريبي الأطوار الفكاهيين، والتي ربما تظفر مرة واحدة طوال السنة بالظهور في أعمدة صحيفة.

إن هذا لا ينطبق بلا شك على كتاب «مقالتان عن الحكومة» لجون لوك. هذا الكتاب المؤلف بلغة سهلة وواضحة، والذي تبدأ به الفلسفة السياسية لعصر النهضة، لم ينشأ في برج عاجي أكاديمي، وإنما كان جزءاً من حوار، شاركت فيه أمة كاملة بحماس، والذي كان للمؤلف فيه موقف واضح. بيّن لوك سبب عدم قدرة الحكام على عمل ما يريدون بسلطتهم، من أن هذه السلطة قد منحت لهم من الشعب، وطُبّقت حسب قواعد محددة، وأنها يتحتم إذا لزم الأمر أن تعاد مرة أخرى إلى الشعب.

ليس من باب الصدفة، أن يكون وقع هذه المطالب عندنا مألوفا تمام الألفة. فنظريات لوك عن سلطة الشعب، والحق الطبيعي، والفصل بين السلطات، وحق الملكية الخاصة، وحق المواطن في المقاومة، قد ألقت بفتيل الأزمة على النظام الإقطاعي، وعلى النظام الملكي المستبد، ودفعت إلى التطور، الذي أدى إلى الدول الدستورية الديمقراطية الحديثة. إن لوك، يمثل الأب الفلسفي لحقوق الإنسان، وللحقوق المدنية. فكتابه «مقالتان عن الحكومة»، يصوغ قوانين الدولة الدستورية الحديثة. لقد أدى كتابه إلى تغيرات أثرت في فهم كل مواطن لنفسه.

لقد كان مثل هذا التأثير من أمنيات المؤلف. فلم يكن جون لوك من العلماء الكتبة، كما أن اهتماماته وأنشطته قد تخطت ميدان الفلسفة. لم يعش حياته في الظل، وإنما في قلب المجتمع. أما عن أن الاهتمام بالأمور السياسية قد لعب دورا أساسيا فيها، فإن هذا أمر لم يكن من المستطاع تفاديه في انجلترا في القرن السابع عشر. فالانشقاقات الدينية، والحروب الأهلية، والانقلابات، والثورات عصفت بهذه الدولة. لقد كانت عائلته تنتمي إلى الطبقة المتوسطة الطموحة، ووصلت إلى مستوى الرخاء من خلال تجارة الأقمشة، التي كان يمارسها الجد. وعندما بلغ لوك العاشرة من عمره، انضم أبوه إلى جيش البرلمان بقيادة أوليفر كرومويل، الذي كان يكافح ضد حزب الملك في عهد حكم ستيوارت تشالز الأول. لقد كان نضالا سياسيا ضد ادعاءات السلطة الملكية المستبدة، لكنه كان أيضا نزاعا دينيا بين المتزمتين والمنتمين إلى الكنيسة الأنجليكانية الرسمية للدولة. لقد كان موضوع الصراع، هو المشاركة في القرار السياسي، وفي الارتقاء الاجتماعي، وتطبيق التسامح الديني. اصطدمت هنا طبيعتان مختلفتان اجتماعيا وعقليا، واللتان ظلتا طويلا أيضا بعد إنهاء الحروب الأهلية في حالة مواجهة، هما: الإصلاحيون المتزمتون أخلاقيا والنبلاء المعارضون

للملك في جانب، والمتنعمون في الملذات والتقليديون المخلصون للملك في الجانب الآخر.

عندما انتصر متزمتوا كرومويل، وتم إعدام تشالزالأول يوم الثلاثين من يناير عام ١٦٤٩م في وايت هال بلاس يارد في لندن، كان لوك تلميذا في مدرسة ويستمنستر الشهيرة. كان يمكن للإنسان مشاهدة تنفيذ الإعدام من نوافذها. تعتبر المدرسة مؤسسة تعليمية موالية للنظام الملكي مثل جامعة أكسفورد، التي درس فيها لوك العلم من عام ١٦٥٢م حتى ١٦٥٨م. لقد احتلت الفلسفة مكانا كبيرا في دراسته، لكنه لم يصبح بعدها أبدا فيلسوفا خالصا. فالجامعات الإنجليزية كانت تعلم طلبتها، ليكونوا رجالا شرفاء نبلاء، اكتسبوا ثقافة واسعة، يستطيعون التحرك بها في ساحة المجتمع. كان الشاب لوك محافظا مخلصا للنظام الملكي، بعكس والده، ولذلك وجد نفسه متوافقا تماما مع المؤسسة الأكاديمية في أكسفورد. كما كان ذلك أيضا ملائما لترحيبه بعودة أسرة ستيوارت لتولى تاج العرش الملكي مرة أخرى عام ١٦٦٠م.

عمل لوك بعد إتمام دراسته في وظيفة مرشد للطلاب في جامعة أكسفورد، لكنه لم يقنع بالحياة الأكاديمية. في عام ١٦٦٥م تولى وظيفة سكرتير السفارة الإنجليزية في إمارة براند ينبورج السابقة. بعد عودته إلى إنجلترا تفرغ لدراسة الطب، واشتهر كطبيب متمكن، رغم أنه لم ينل الإجازة الرسمية إلا عام ١٦٧٥م.

في أوائل سبعينات القرن السابع عشر كتب عدة مقالات في الفلسفة السياسية، التي استند فيها على نظرية العقد الاجتماعي لمواطنه الأكبر منه قليلا توماس هوبيس، والتي عبر فيها إضافة إلى ذلك عن ميله إلى تكوين دولة قوية. لقد فرق هوبيس في كتابه الأساس الذي منحه اسم الكائن الأسطوري التوارتي والمتشكل من التمساح والثعبان والتنين والأخطبوط

«ليفياثان» بين «حالة بدائية» قبل تكوين الدولة، وبين حالة منظمة في دولة. الانتقال من الحالة البدائية إلى الدولة نتج عن طريق التوافق على عقد اجتماعي، د خل فيه الناس على أساس الحرية والمساواة.

لقد اصبح لوك من أتباع نظرية العقد الاجتماعي، التي قدمها هوبيس في الفلسفة المعاصرة. إن المنطلق الذي برهنت النظرية على صحته، من أن شرعية السلطة السياسية تصدر من إرادة الناس وليس من إرادة الله، صار مكونا ثابتا لقناعاته. لقد أيد في مقالاته المبكرة أيضا مثل هوبيس السلطة القوية للدولة. كما وافق على مبدأ هوبيس القائل بأن الوضع البدائي، هو وضع الفوضى وسوء النظام وانعدام القانون، الذي لا يمكن إنهاؤه إلا بأن تعطى الناس الحقوق الكاملة لحاكم يكون مسلحا بسلطة مطلقة. إننا نراه هنا أيضا مازال يقف بقوة الى جانب الملكية المستبدة.

لقد تغير ذلك، بعد تعرفه عام ١٦٦٧م على أنتوني أشلي كوبر، الذي أصبح بعد ذلك جراف فون شافتيز بوري. كان شافتيز بوري أحد سياسي الدولة البارزين والأكثر تأثيرا، لكن كان أيضا مختلفاً عليه بقوة. إنه كممثل لأنصار البرلمان بذل كل جهده، على النقيض من أنصار الملكية المحافظين، لتحجيم السلطة الملكية، ولتنال الكنائس الحرة البروتستانتية حقوقها. كما دافع بنشاط ملحوظ عن المصالح التجارية البريطانية، وعن فتح الأسواق للمنتجات البريطانية، وعن الاستيلاء على مستعمرات جديدة. كان ينظر إليه في الحياة السياسية على أنه مغامر. لقد حقق له طموحه مناصب سياسية عالية، لكنه كان مشاركا أيضا في مكائد سياسية كثيرة، وقع بسببها دائما في أزمات مع الملك. في عامي ١٦٧٧ و١٦٧٨م تحتم عليه أن يقضي اثني عشر شهرا في سجن لندن الشهير.

صار شافتيز بوري المانح والحامي للوك. لم يجعله فقط طبيب العائلة، وإنما أيضا أحد أقرب أخلائه. تحول لوك بواسطة شافتيز بوري من مناصر

للملكية محافظ إلى مفكر حر مستقل مناصر للبرلمان، ومن عضو هيئة تدريس بالجامعة، إلى رجل دنيا ومجتمع، وفيلسوف له مكانةعالية. لقد هيأ شافتيز بوري للوك المناصب السياسية والأمجاد العلمية. وهكذا كان له الفضل في قبول لوك عضوا في الجمعية الملكية. كان يلتقي في بيت شافتيز بوري بانتظام عدد من أفضل عمالقة الفكر في انجلترا. لقد قام لوك باجراء تجارب علمية فيه، وشارك في مناقشات سياسية وفلسفية. فبدون هذا الجو الفكري المثير، الذي عاش فيه، ما كان لكثير من مؤلفاته أن تنشأ.

صار لوك مشاركا أيضا في القضايا الحاسمة للسياسة الإنجليزية بواسطة شافتيز بوري. بتوجيه منه تولى لوك منصب وزير الدولة بعض الوقت، وكان بحكم ذلك مطلعا أيضا على إنشاء مستعمرات إنجليزية. إن هذه القضية، من أول وصول المستوطنين حتى إنشاء المؤسسات السياسية ووضع الدساتير، كان يمكن مقارنتها بإنشاء الدول الحديثة، وبالانتقال من الحالة البدائية إلى حالة الدولة في العقد الاجتماعي. فالخبرات والملاحظات، التي قام بها لوك هنا، وجدت مكانها في فلسفته السياسية.

في كتاباته التي ألفها في هذا الوقت، يبدو الوجه الجديد للمفكر الحر، كما يبدو أيضا الحذر السياسي، الذي يتحتم عليه. هكذا نراه في «مقال عن التسامح»، الذي كتبه عام ١٦٦٧م، يدافع عن حرية ممارسة الشعائر الدينية، لكنه يستثني الكاثوليك من ذلك. يعلل سبب ذلك بأن الكاثوليك لا يطيعون إلا البابا، ولا يطيعون أي حاكم دنيوي، وبذلك يشكلون خطرا على السلام الاجتماعي. إن خلفية هذا الاستثناء المستغرب نوعا ما في وقتنا الحالي، تكمن في الحياة السياسية الإنجليزية. فالملك تشارلز الثاني أحد ملوك عائلة ستيوارت، الذي أعيد إلى الحكم مرة ثانية عام ١٦٦٠م، والإنجليكاني اسما فقط، كان يخطب ودَّ الكاثوليكية. لكن الأمر الذي كان أكثر خطورة، هو أنه لم يكن له نسل شرعي، ولذلك كان الخوف قائما من

أن يخلفه في تولي تاج الملك من بعده أخوه جيمس الكاثوليكي. ذلك ما أراد أنصار البرلمان والتفكير الحر، المحيطون بشافتيز بوري، وقسم كبير من الشعب الإنجليزي، أن يحولوا دونه، ويمنعوا تحقيقه. لذلك اتبعوا سياسة متطرفة في عداوتها للكاثوليكية وللبابا.

أيضا آراء حزب البرلمان في قضية شرعية الحكم، ترجع جذورها إلى انعدام الثقة في تشالز الثاني. لقد شارك لوك في صياغة هذه الآراء ودعمها فلسفيا بالحجج. أصبح لوك هو الذي نود أن نسميه اليوم واحدا من أهم مُنَظِّري حزب البرلمان. وهكذا يؤكد في «مقال» له أن السلطة تمنح للملك فقط، لاستخدامها في تحقيق خير المجتمع، والحفاظ على السلام والأمن العام. فالملك الكاثوليكي، الذي يستبيح لنفسه إلغاء سلطة البرلمان متى وكيفما يشاء يستطيع كل قارئ هنا أن يكمل الكلام، يمثل خرقا للسلام العام، بل ربما يمثل حربا أهلية، ويفقد بذلك ادعاءه لشرعية الحكم.

لكن أيضا منظري حزب الملكيَّة لم يظلوا عاطلين. فقد نشر أحدهم جون فيلمر ـ كتابه «أُبُوَّة» عام ١٦٨٠م، الذي يحاول فيه إثبات أن الحكم الملكي يستمد شرعيته من السلطة الأبوية، التي وهبها الله لآدم في العهد القديم (التوراة). فالسلطة السياسية تستمد جذورها طبقا لرأى فيلمر من «الأبوة». إنها هبة من الله، ومداها غير محدود. لقد سلمها آدم لخلفه. ينتمي أيضا إلى هذا الخلف الملوك. فالدولة ليست إلا منظمة عائلية أكبر، يقف الملك على قمتها. على المحكومين في الدولة طاعة الملك، بنفس طريقة أفراد العائلة في طاعتهم لكبير العائلة. لقد كان كتاب فيلمر منتشرا ومحبوبا للغاية من أنصار الملكية، واستفز أنصار البرلمان للرد عليه في أقرب وقت.

هناك دلائل كثيرة تؤكد أن جون لوك مثل ناشرين آخرين أيضا من أنصار البرلمان انبرى في المدة من ١٦٨٠م إلى ١٦٨٢م إلى معارضة ونقض كتاب فيلمر. من هذه المعارضة وذلك النقض نشأت الصياغة الأولى لكتابه

« مقالتان عن الحكومة ». لم تحتو هذه الصياغة على نقد كتاب فيلمرفقط، وإنما أيضا على تبرير الثورة. فقد قدمت الحجج الفلسفية لإسقاط ملك غير شرعي، وهو إسقاط تم تخطيطه أيضا فعلا عام ١٦٨٢م من شافتيز بوري ومن أتباعه. ولأن خطط الانقلاب قد تم اكتشافها، اضطر شافتيز بوري إلى التزيي بزى قسيس كاثوليكي وإلى الهروب إلى هولندا، حيث مات هنا بعد شهور قليلة. لقد تحتم على أتباع شافتيز بوري، ومن بينهم لوك، أن يخافوا الآن من انتقام الملك. كما لم يعد من الممكن حتى مجرد التفكير في نشر كتابه في ظل هذه الظروف. وهكذا انتقل هو نفسه عام ١٦٨٣م إلى هولندا.

بعد عامين حدث ما كان يتخوف منه دائما شافتيز بوري وأتباعه: جيمس الثاني الكاثوليكي يجلس على العرش. أما الأمر الأكثر صعوبة، فهو حقيقة أنه قد رزق بإبن عام ١٦٨٨م، وبذلك دخل وضع الكنيسة الأنجليكانية دائرة الخطر. الآن وضع أنصار البرلمان كل أمانيهم في ماري ابنة جيمس البروتستانتية، التي كانت تعيش في هولندا، والتي كانت متزوجة من فيلهيلم فون أورانيان. لذلك تم استدعاؤهما معا إلى أرض الوطن من النبلاء البروتستانتنيين، للإطاحة بجيمس الثاني. تنجح الخطة. لقد خسر جيمس كل تأييد له في وطنه. في العشرين من فبراير عام ١٦٨٩م انتقل كل من فيلهيلم الذي صار وليم وماري على ظهر السفينة « إيزابيلا » من روتردام إلى لندن، لتولى الملك المعروض عليهما من البرلمان، وليكتمل بذلك ما سمى « الثورة المظفرة ». لقد كان جون لوك أيضا متواجدا على ظهر السفينة نفسها، الذي كانت له حظوة عظيمة عند مَلِكَيْ المستقبل. إنه أيضا رأى تحقق واكتمال أهدافه السياسية. بانجاز « القانون السياسي » بمعنى الدستور الإنجليزي الشهير، لا تكون حقوق البرلمان فقط قد تم توثيقها، وإنما أيضا معها الطابع البروتستانتي للملكية.

الآن أصبح نشر مخطوطة « مقالتان عن الحكومة » ممكنا. كانت أجزاء

منها قد ضاعت بالفعل أثناء المهجر. يربط لوك في المقدمة كتابه بالثورة المظفرة بصورة مباشرة حين يقول: «لديك أيها القارئ بداية ونهاية مقالة عن الحكومة. إنه لا فائدة من أن أحكى لك ما حدث للأوراق، التي كان ينبغي أن تملأ وسط المقالة مابين البداية والنهاية، والتي كانت اكثر من كل ما بقى من المقالة. أتمنى أن يكون الباقي منها كافيا لتثبيت عرش منقذنا العظيم، عرش ملكنا الحالي فيلهيلم (وليم)، ولإثبات مشروعية مطلبه في موافقة الشعب..».. إن الموضوع لم يعد دعوة للثورة، وإنما هو تبرير ملكية دستورية. منذ ذلك الحين صارت المقالتان تقرآن غالبا كنص مصاحب للثورة المظفرة، رغم أن مخطوطة لوك ترجع إلى بداية ثمانينات القرن السابع عشر، إلا أنه تم تكييفها بعد ذلك مع الموقف الجديد.

ينتمي كتاب لوك إلى الأعمال الفلسفية الرائدة الأسهل قراءة في تاريخ الفلسفة. يحتوى الكتاب في شكله المنشور على قسمين مختلفين عن بعضهما بوضوح. فموضوع المقالة الأولى هو مناقشة «بعض المبادئ الخاطئة»، وموضوع المقالة الثانية هو عرض وتوضيح الأهداف الحقة لحكم الدولة. إن ما يمثل المبادئ الخاطئة، التي بررت الملكية المقدسة والملكية المستبدة، هو كتاب فيلمر «الأبوة»، الذي ينقض لوك نظرياته ويفندها خطوة بخطوة. إنه يقوم بذلك بقبوله ابتداءً سلطة الإنجيل ونفاذ كلمته، الذي يستشهد فيلمر بنصوصه، ليدلل على سلامة نظريته، التي تدعي أن البشر بطبيعتهم غير متساويين، لأن الله قد ولى آدم حاكما عليهم، وأسند الحكم من بعده لأسلافه. أيضا استناد لوك للإنجيل كان مهما، لاكتساب ثقة القراء المعاصرين له. كما كان يهم المتزمتين المخلصين للإنجيل، أن يستطيعوا الاستشهاد به تقوية لقناعاتهم السياسية.

يعارض لوك مقولة أن آدم قد وهبه الله سلطة الحكم، وأن سلطة الحكم هذه قد تواصلت حتى انتقلت إلى ملوك العصر الحاضر. فمهمة حكم

الأرض قد نالها آدم في الغالب نيابة عن البشرية كلها. أيضا الحديث عن خلافة متصلة لحكم آدم لم تنقطع زمنيا، أي عن «أسرة آدم الملكية الخاصة» غير ممكن في رأى لوك. إنه يشير إلى أن تتابع الحكم لدى الشعب اليهودي قد مر بانقطاعات عديدة مثل: المهجر المصرى، والأسر البابلي، أو الحكم الروماني. بذلك لا يمكن على الإطلاق إثبات خلف «شرعي» لحكم آدم.

بتفنيد قضية وجود ادعاءات حكم طبيعية، سقطت واحدة من نظريات فيلمر الأساسية، التي دلل بها في آخر الأمر على فكرة الملكية الممنوحة من الله. تبقى نظرية عدم التكافؤ الطبيعي والعبودية الطبيعية للبشر. لقد كان مفهوم أن البعض ولدوا سادة والبعض الآخر عبيدا يرجع إلى نظام الطبيعة، رأيا ظل باقيا في الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو. لوك يقف على النقيض منَ ذلك في جانب الحرية وكرامة الإنسان ابتداءً من أول جملة في كتابه. فهو يعارض فيلمر قائلا: «العبودية وضع محتقر ومخزى للإنسان ومخالف للأخلاق النبيلة ولشجاعة أمتنا، لدرجة يصعب معها فهم أن انجليزيا وأهلا للشرف يستطيع أن يدافع عنها». إنها كما يقول في موضوع آخر من كتابه «حالة حرب متواصلة» بين غاز وأسير، لكنها ليست حالة لها مكان في مجتمع مبني على الحق والقانون. أما النظرية المضادة، التي هي أن الله قد خلق كل البشر أحرارا متساويين، فستصبح أساس الفلسفة السياسية عنده، والتي يشرحها في الـ «مقالة» الثانية.

بعد أن فند في الـ «مقالة» نظرية فيلمر، التي تزعم أن السلطة السياسية تستند إلى سلطة كبير العائلة وراعيها، يهاجم الآن هذه النظرية. ففي رأي لوك تختلف واجبات الملك عن واجبات رب الأسرة اختلافا تاما. السلطة الأبوية ترجع في رأى لوك إلى تأمين القوت وتربية الأطفال ليس إلا. إنها محددة زمنيا، كما أنها أيضا لا تمتد إلى حياة وممتلكات أفراد الأسرة. إن السلطة السياسية تشمل ما هو أبعد من ذلك بكثير من الحماية غير المحدودة

للحقوق الأساسية كالممتلكات والحياة. لذلك يعتبر الحاكم «أبا» لشعبه بالمفهوم الاستعارى فقط.

بذلك يكون لوك قد تراجع أيضا عن آراء هوبيس، رغم أنه يواصل المناداة بفكرة العقد الاجتماعي. إن اسم هوبيس يكاد لا يظهر في «مقالتان»، لأن كتابه لم يعد يذكره أحد من المعاصرين إطلاقا، ولم يجد صدى لا عند أنصار حزب البرلمان ولا عند أنصار حزب الملكية. فهوبيس لم يكن محبوبا عند أنصار حزب البرلمان، لأنه كان يبرر حكم الملكية المستبدة. ولأنه على الجانب الآخر كان على النقيض من فيلمر، لا يرى أن سلطة حكم الملك مستمدة من الله، وإنما من العقد الاجتماعي، كان مرفوضا أيضا من أنصار حزب الملكية.

لقد غير لوك نظرية العقد الاجتماعي لتوماس هوبيس في نقاط هامة كثيرة. فالحالة البدائية عند لوك لم تكن حالة فوضى، وإنما كانت وضعا ساد فيه قانون طبيعى، سماه «قانون العقل». هوبيس تحدث عن «القانون الطبيعي» على أنه فقط شرعية الدفاع عن النفس في مواجهة الآخر والتغلب عليه في الحالة البدائية. على النقيض من ذلك يعتقد لوك بأن قانون العقل كان يرغم الإنسان في الحالة البدائية على الخروج من مرحلة العزلة، وعلى الدخول في ترابط اجتماعي مع الآخرين. لكل إنسان في هذا الترابط حقوق أساسية منذ البداية، كما له أن ينال حقوقا ومطالب أخرى. هكذا توجد العلاقات الزوجية، وينشأ الاستيطان الجماعى. لقد قامت زراعة الأرض، ونشأ تبادل السلع. لقد وضع لوك مثل هذه الحالة البدائية تحديدا نصب عينيه عندما تذكر موقف المستوطنين الأوربيين في أمريكا الشمالية، عندما استوطنوا أرضا كانت لم تزل طبقا للمفهوم الأوربي بدون أي نظام للدولة وبلا أي نظام قانوني.

للإنسان حسب «قانون العقل» في الحالة البدائية ثلاثة حقوق أساسية

هي: الحق في الحياة والحق في الحرية والحق في الحيازة والملكية. لكل إنسان في الحالة البدائية على سبيل المثال الحق في التعويض المناسب، عندما يصيبه ضرر. في ذلك يلعب الحق الأساسي في الحيازة والتملك، بمعنى حق الملكية الخاصة عند لوك دورا متميزا بشكل خاص. بهذا القانون وضع لوك في اعتباره نشأة المجتمعات الحديثة من الطبقة المتوسطة، التي بدأت تدرك بصورة متزايدة خطر قيود القرون الوسطى الإقطاعية، المفروضة على الملكية والتجارة. كانت انجلترا في غرب أوربا رائدة التطور في حرية نقل السلع، وحرية الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، أدى إلى ما سماه كارل ماركس بعد مرور خمسمائة عام «رأسمالية».

كان لوك أحد أوائل الفلاسفة الذي ربطوا الملكية بالسبب «عمل». لذلك لكل واحد الحق في الأرض التي زرعها وفلحها بنفسه. يذكر لوك هنا أيضا مشكلة الأمريكيين المستعمرين، الذين «وضعوا اليد» على أرضهم، دون أن يوجد نظام رسمي للملكية. إذا فالوضع البدائي عند لوك لا يمكن أن يتساوى مع الفوضى.

يفرق لوك بين طورين للوضع البدائي: في الطور الأول يكتفى البشر بالسعي للحصول على ما يحتاجونه لحياتهم. في الطور الثاني تستخدم النقود وسيلة للتبادل، وبعكس الطور الأول تنشأ إمكانية تراكم القيمة، التي لا يستطيع الإنسان استهلاكها بنفسه على الإطلاق. فباستعمال النقود تنشأ في رأى لوك أيضا في الحالة البدائية التفاوتات في الملكية. لقد قبل هذه التفاوتات على أنها شر لابد منه، لأنه رأى في الدوران الحر للسلع والنقود شرطا لاقتصاد قومى منتج.

لكن إذا كان يوجد في الحالة البدائية فعلا مجتمع تتحقق فيه العلاقات القانونية والإجتماعية والاقتصادية، فأى معنى سيكون إذن لعقد إجتماعي، به يصير الناس مواطنى دولة؟ إجابة لوك على هذا السؤال سهلة: الدولة فقط

بمؤسساتها تستطيع أيضا تنفيذ قانون العقل السارى في الحالة البدائية. ملكية حقوق أساسية والقدرة على جعل هذه القوانين سارية المفعول أيضا في مواجهة أي إنسان هذان أمران مختلفان عند لوك. فعندما يسرق أحد بقرتي، يكون لي الحق فعلا في استعادتها، لكن من يساعدني لو كان السارق قويا إلى حد منعي من ذلك؟ فلا يجوز أن يظل قانون العقل نمرا من ورق. الناس يريدون أحوالا معيشية مؤمنة من خلال المؤسسات، ويريدون قوانين مكتوبة يحترمها الجميع، كما يريدون شرطة وقضاءً مستقلا. إن الحالة البدائية عكس ذلك، فما هي إلا بيت بلا سقف.

كان العقد الاجتماعي عند هوبيس أيضا أداة تنفيذ الحق والقانون. لكن الحق لم ينشأ في رأيه إلا بالعقد نفسه. فحيث لا توجد سلطة، لا يوجد أيضا حق في رأى هوبيس. لكن على النقيض من هوبيس يعتقد لوك أن الحق لم توجده الدولة وسلطتها ابتداءً. لم يبدأ مع الدولة حق جديد، ولكن كان ينبغي عليها الآن حماية وتامين وتأكيد الحق الذي كان ساريا فعلا، وهو قانون الحق في الحالة البدائية. إن الحق الطبيعي يتحول عند لوك إلى حق عقلي لما قبل نشأه الدولة، تحتم على كل تشريع قانوني للدولة أن يتمسك به كأساس له. فالدولة لا تصبح شرعية إلا إذا راعت هذا الحق العقلي.

لذلك فإن العقد الاجتماعي لا يعمل به في رأى لوك، إلا إذا ضمن الحقوق الأساسية في الحرية والحياة والملكية. يتفق الناس في مثل هذا العقد على تسليم المؤسسات الرسمية إلى الدولة، فهى سلطة تنفيذ وفرض الحقوق الأساسية. إنهم لا يسلمون هذه السلطة بدون شرط أو بشكل دائم، وإنما على أنها نوع من الإعارة على أساس الثقة. يستخدم لوك هنا الكلمة الإنجليزية « trust » بمعنى « الثقة ». « الثقة » هي حجر الزاوية في نظريته السياسية. فمصطلح « الثقة » يتضمن موافقة المواطن، كما يتضمن أيضا الهدف المحدد في الصالح العام، الذي تلتزم به مؤسسات الدولة. بتعبير آخر: لو عمل

حاكم ضد موافقة أغلبية المواطنين، فسيكون قد نقض العقد الاجتماعي. لكن يظل المواطن هو السيد، الذي يجب أن تنطلق منه كل السلطات. بذلك يصبح لوك هو الواضع الحقيقي لأسس «سيادة الشعب».

إن المؤسسة التي تعبر بها هذه السيادة عن نفسها بامتياز، هي السلطة التشريعية كبرلمان منتخب وكمجمع واضع للقوانين. تظل هذه المؤسسة كصوت للشعب هي «أعلى سلطة». إنها تراقب السلطة التنفيذية أي الحكومة المنفذة لقرارات البرلمان وقوانينه، ولها الحق في تقرير أوجه صرف الميزانية. لقد وقف لوك بذلك في صف البرلمان بوضوح في الصراع بين البرلمان والملك، الذي امتد في انجلترا خلال القرن السابع عشر بأكمله.

تبعا لذلك لم يعد للملك الحق في حل البرلمان تعسفيا، أو في صرف أموال الضرائب بغير قرار من البرلمان. لقد أصبح أيضا من مهام السلطة التشريعية وليس السلطة التنفيذية تعيين قضاة مستقلين. وعلى الرغم من أن لوك لم ينظر وقتها إلى السلطة القضائية على أنها السلطة الثالثة بجانب البرلمان والحكومة، إلا أنه من خلال مطالبته باستقلال السلطة التشريعية في مواجهة السلطة التنفيذية قد صار صاحب فصل السلطات الحديثة.

بذلك يكون لوك قد أنشأ نظرية في شرعية السلطة السياسية، لم تعد الملكية طبقا لها ممكنة إلا في شكل محدد هو «الملكية الدستورية». فالقانون الذي يصدره البرلمان يعلو دائما فوق الحكومة أو فوق الملك: لكن النظرية تحتوي خصوصا على مادة متفجرة ثورية ضد الطغاة. فلو أن المتولين للسلطة السياسية، سواءً أكان البرلمان أو الحكومة، التي منحهم الشعب إياها على أساس الثقة فقط، فإن الشعب يمكنه أيضا، عند خيانة هذه الثقة، أن يسحب تلك السلطة مرة أخرى. لقد فهم لوك العقد الاجتماعي على أنه نوع من التعاقد التجاري، الذي ينص فيه المتعاقدون على مصالحهم، لكن هذا العقد يمكن أيضا إلغاؤه، لو لم تعد هذه المصالح محفوظة وآمنه. فإذا

كان أساس الدولة هو الاندماج الحر للناس، فإن هذا الاندماج يمكن أن تلغيه الناس وتفككه أيضا مرة أخرى.

يوجد سبب الإلغاء هذا، أي خيانة «الثقة»، بالأخص عندما تنتهك الحقوق الأساسية في الحياة والحرية والملكية. تضاف إلى ذلك أيضا محاولات السلطة التنفيذية تخطي البرلمان كممثل للشعب، أو سلب البرلمان سلطاته، مثلما حاول جيمس الثاني أن يفعل هذا في نظر حزب البرلمان. تخويل المواطن حق إلغاء العقد في مواجهة السلطة غير الشرعية: هذا كان أصلا هو الدافع الأساسي لتأليف الكتاب.

لذلك تبرر خيانة مؤسسات الدولة للأمانة، أي خرق الحق الطبيعي، مقاومة المواطنين للدولة. لم يكن حق مقاومة الطغيان أمرا جديدا في الفلسفة: ففيلسوف العصور الوسطى الأشهر توماس الإكوينى كان قد أقر مثل هذا الحق للمواطن. لكن لم يحدث قبل ذلك مطلقا أن صيغت حقوق المواطن بهذا التوسع، وأن أقيمت الحدود لسوء استخدام السلطة بهذا القدر من التضييق مثلما فعل لوك. كما أن لوك أيضا لم يفكر في المناداة بالثورة عند كل خرق للقانون من جانب الحكام السياسيين. لقد كان نصب عينيه في الأغلب الخرق المتكرر والدائم للدستور، الذي يقوض ثقة المواطنين.

لكن كتاب «مقالتان عن الحكومة» يحتوى على تبرير للعنف الثوري بشروط محددة وواضحة المفهوم. لوك لم يعتقد في إمكانية العزل السلمي للطغاة. فعندما يحرم المواطن من حقوقه الأساسية، يتحتم أن يكون له حينئذ أيضا الحق في التخلص بالقوة من حكم غير شرعي. إن شعار لوك هو: عند اشتباه الأمر كن مع المواطنين ضد الحكام. فالذى حقق جماهيرية «مقالتان عن الحكومة» هو بالضبط هذا الإدراك الذي هو: أن الحكومة هي أداة المواطن وليس المواطن هو أداة الحكومة.

لقد تم نشر كتاب «مقالتان عن الحكومة» في أكتوبر من عام الثورة

١٦٨٩م بدون اسم المؤلف في لندن بواسطة أونزهام تشرشل، أحد المناصرين القدماء لحزب البرلمان، والذي سمح له الآن أن يحمل رسميا اسم «صاحب المكتبة الملكية». لكن الغلاف حمل على كل حال تاريخ سنة ١٦٩٠م، مما جعله يسري منذ ذلك الحين على أنه التاريخ الرسمي المعتمد للنشر. يعتبر كتاب «مقالتان عن الحكومة» عند معاصريه قد برر الثورة المظفرة. عندما صار معروفا وشائعا في بداية القرن الثامن عشر أن لوك هو مؤلف الكتاب، أثار أيضا اهتماما عالميا تخطى اهتمام انجلترا بمراحل.

إن عصر النهضة الفرنسي هو الذي صنع جماهيرية فلسفة لوك في القارة الأوربية في القرن الثامن عشر. فقد أنشأ مونتيسكيو نظريته في فصل السلطات واستقلالها معتمدا على لوك. كما أن فولتير وروسو استخدما أيضا نظرية لوك سلاحا ضد النظام الارستقراطى الاستبدادى للاسرةالحاكمة في فرنسا قبل الثورة (Ancien)، وساعدا بذلك في الإعداد العقائدي (الايديولوجى) للثورة الفرنسية. أما توماس جيفرسون وبنيامين فرانكلين فقد اصطحبا معهما أفكار لوك عبر الأطلنطى، واهتما بأن يصاغ القانون الأساس عام ١٧٧٦م، وبعده بقليل الدستور الأمريكي بفكر لوك.

يستطيع ممثلو ليبرالية القرن التاسع عشر من أمثال أليكسي دو توكفيل وجون ستيوارت مِلْ أن يعتبروا لوك الأب الفكري الأول لهم بحق. لكن أيضا كارل ماركس المعارض الأكبر لمذهب الحرية المطلقة (الليبرالية) قدر للوك أنه هو الذي أدخل قضايا الاقتصاد السياسي في الفلسفة. يمكن لنقد العقائد (الإيديولوجيات) السياسية الشمولية في القرن العشرين أن يستند إلى لوك ونظريته في الحق الطبيعي. أيضا محاولة لوك في تأسيس حقوق الإنسان وحقوق المواطن بمساعدة فكرة العقد الاجتماعي شهدت طبعة جديدة من خلال الأمريكي جون راولس.

إن كتاب جون لوك «مقالتان عن الحكومة» قد قَوَّى وعى الإنسان بصورة

لم يقم بها إلا عدد قليل من كتب الفلسفة السياسية، وذلك في إبانته له عما لا يستطيع أن يخسره ويفقده وهو: حقوق المواطن الحر.

الطبعات:

JOHN LOCKE: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Herausgegeben und eingeleitet von W. Euchner. Übersetzt von H. J. Hoffmann. Frankfurt/ Main: Suhrkamp 2000.

قياس الحدود في مجال المعرفة

إمانويلِ كانْت

نقد العقل الخالص (١٧٨١م)

توجد في تاريخ الإنسان دائما أحداث يشعر أنها تمثل قطيعة حادة مع الماضي، أو وقفة واتجاها حديثا. يُرْجِع الإنسان النظر إليها بوعي يقيني، بأن ما بعدها لم يعد مطلقا مثلما كان قبلها. فالثورة الفرنسية كانت في نظر معاصريها، وفي نظر كل الأجيال التالية، حدثا من هذا القبيل. لكن تاريخ العقل الإنساني عاش أيضا مثل هذه التحولات. فالنظرية التي وضعها نيكولاوس كوبرنيكوس في بداية القرن السادس عشر، والتي طبقا لها لا تدور الشمس حول الأرض، بل الأرض هي التي تدور حقا حول الشمس، لم تغير صورة العالم في العلوم الطبيعية فقط، وإنما غيرت فهم الإنسان لنفسه كما يقال كمركز للكون بصورة أساسية.

بعد حوالى مائتين وخمسين عاما، شهدت الفلسفة أيضا مثل هذه الثورة: كانت هذه الثورة مرتبطة بكتاب منحه مؤلفه أستاذ الفلسفة بجامعة كونيجزبيرج إمانويل كانْت عنوانا متواضعا هو «نقد العقل الخالص». أما المطالب التي ربطها بكتابه المنشورعام ١٧٨١م فلم تكن متواضعة على الإطلاق. فما أنجزه كوبر نيكوس لعلم الفلك، قد أنجزه الآن كانْت لفلسفة ما وراء الطبيعة (الغيبيات)، التي هي أهم فروع الفلسفة على الإطلاق.

إن مشروع بحث العقل، الذي بدأه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت في القرن السابع عشر، قد واصله كانْت بطريقة جذرية وبصورة كاملة. لقد بحث المدى الذي تصل إليه القدرة المعرفية للإنسان، وماذا تعنى معرفة «المكنونات الخالدة» أي جوهر العالم، الله والحرية والخلود. في هذا البحث وضع كانْت حدودا جديدة لقدرة المعرفة لدى الإنسان.

«نقد العقل الخالص» ليس فقط كتابا ضخما، إنما هو أيضا كتاب صعب لغير المتخصصين وللمتخصصين كليهما، يتطلب تركيزا عقليا عاليا ومثابرة. لكن لا يستطيع أحد، يريد أن يناقش القضية الفلسفية الأساسية «ماذا يستطيع الإنسان أن يعرف؟» بجدية، أن يتهرب من قراءة هذا الكتاب. لا يوجد في تاريخ الفلسفة إلا كتبا قليلة، قد أجمع العارفون على القول بأنها لا يمكن الاستغناء عنها لدراسة الفلسفة. «نقد العقل الخالص» واحد من هذه الكتب.

يطلب منا كانْت أيضا مثل كوبر نيكوس تغيير المنظور في «رؤيتنا للعالم». فكوبرنيكوس لم يعد في منظوره يضع الأرض في مركز الكون وإنما الشمس. أما كانْت فيطلب منا أن نحول نظرتنا من الأشياء موضوع المعرفة إلى شروط المعرفة: إذا كان الإنسان قد انطلق حتى الآن دائما من أنه يجب على المعرفة أن تهتدي بالأشياء موضوع المعرفة، فإنه يجب الآن على هذه الأشياء كموضوع وميدان أن تهتدي بالمعرفة. إن هذا الذي نسميه شيئا أي موضوعا متوقف على إنجازنا الذاتي للمعرفة. فإذا أردنا معرفة حدود عالمنا، يجب علينا أن نتحقق من حدود قدرتنا الذاتية على المعرفة. بكتاب كانْت «نقد العقل الخالص» تكون قد عادت إلى الفلسفة «طريقة تفكير» مغاير كما سماها هو، تحمل حتى اليوم مسمى «تحول كوبر نيكوس».

«الصبر مفتاح الفرج» ـ عندما يريد الإنسان تطبيق هذا المثل على أعمال فلسفية عموما، فإن هذا التطبيق على حالة كتاب «نقد العقل الخالص»

له مشروعية مؤكدة. فالكتاب لم يكن كتاب دفقة واحدة خرج من فكرة عبقرية، وإنما كان في الحقيقة ثمرة عمل عسير مجهد، يتقدم خطوة خطوة. لقد كان كانْت متأكدا من أنه قد أقدم على ميدان جديد ومجهول تماما، تترصده فيه الحفر والأغوار في كل مكان. لقد مشى بصبر في أرض المعرفة ومسحها من جديد.

عندما قدم النتيجة للجمهور بعد عمل استمر أكثر من عشر سنوات، كان قد بلغ السابعة والخمسين من عمره. لقد رسم كتاب «نقد العقل الخالص» بحق بداية الأعمال العظيمة لكانْت، إلا أنه أيضا يمثل إنجاز حياة لعمل فكري مثابر وممتد.

لقد كان ابن الحرفي اليدوى إمانويل كانْت مؤهلا لمثل هذا العمل بصورة متميزة. لقد كان له نظام عمل بالغ الدقة والانضباط، كما كان عنيدا في تحقيق أهدافه، وركز كل حياته في البحث العقلي. ينضوي تحت ذلك أيضا، أنه تجنب تغيير مكان إقامته طوال حياته. فقد كان ارتباطه بموطنه الواقع في أقصى شرق امبراطورية بروسيا، وبثغرها كونيجزبيرج، وبمحيطها، ارتباطا وثيقا، لدرجة أنه لم يكن يستطيع أن يتصور بيئة أخرى لعمله. فالعروض التي تلقاها، مثل الانتقال إلى هاللى أو إلى يينا، رفضها دائما بسبب هذا الارتباط.

كان والدا كانْت من أتباع مذهب الورعين المتقين، وكانا من البروتستانت المتشددين في إيمانهم، اللذان تمسكا بضبط النفس والاجتهاد والسلوك الأخلاقي أساسا للتربية. فلم تكن الأجازات معروفة في المدرسة الثانوية المتبعة لمذهب الورعين المتقين، والمسماة كوليجيوم فريد ريكيانوم، التي تعلم فيها الصبي كانْت. كما أن الظروف المالية، قد تطلبت منه أيضا كبح جماح النفس والقناعة. فوالد كانْت، صانع السروج، الذي يعول خمسة أطفال بقوا على قيد الحياة، كاد أن يعجز عن دفع تكاليف تربية أكثر أبنائه

موهبة. كان كانْت نفسه يقوم بإعطاء دروس خصوصية، كما أن تبرعات الأصدقاء بالملابس والنقود كانت تساعد في ذلك.

لقد عقد العزم منذ دخوله جامعة كونيجزبيرج في سن السادسة عشر، على أن يصير أستاذا جامعيا. لم تكن جامعات القرن الثامن عشر تقدم دراسة فلسفية متخصصة خالصة، كما أن استقلال التخصصات لم يكن لوقت طويل طابع الدراسة، كما هو قائم ومعتاد اليوم. فقد درس كانْت الرياضيات بجانب الفلسفة، وأيضا كل مجالات العلوم الطبيعية في ذلك الوقت، ومنها على وجه الخصوص الطبيعية والفلك والجغرافيا. اهتم الفيلسوف كانْت طيلة حياته بإنجازات العلوم الطبيعية، واستجاب لإلهامها. احتلت موضوعات العلوم الطبيعية مكانا مرموقا أيضا في مؤلفاته ومحاضراته.

لقد كان الطريق طويلا حتى لحظة استدعائه وتعيينه أستاذ كرسي. فبعد سنوات الدراسة الطويلة، كان كانْت يكتسب قوت يومه طيلة تسع سنوات من خلال عمله مدرسا خصوصيا لدى الأسر النبيلة. في عام ١٧٥٥م نال الأهلية للتدريس في الجامعة ومعها لقب أستاذ جامعي خارج هيئة التدريس، وهي وظيفة بلا مرتب، لكنها مع ذلك ألزمته بإلقاء محاضرات منتظمة. لتقاضي تكاليف معيشته، كان مضطرا إلى القيام بأعمال إضافية، مثل العمل مساعد أمين مكتبة القصر بمدينة كوينجزبيرج. لم ينل إمانويل كانْت وظيفة أستاذ كرسي الثابتة، ذات المرتب الدائم، إلا في عام ١٧٧٠م، في سن النضج، حين بلغ عمره ستة وأربعين عاما، وأصبح ما كان يتمنى منذ زمن طويل: أستاذا لفلسفة ما وراء الطبيعة والمنطق.

لقد تكون الآن موقفه الفلسفي الذاتي، الذي تراجع به عن المذهب السائد وقتها في ألمانيا، وهو مذهب الفلسفة المدرسية المنتمي لكل من لايبنيتز وفولف. كان هذا المذهب في اتّباَعه للعقلانية، التي أسسها رينيه ديكارت، مقتنعا تماما بقدرة العقل الإنساني على إقامة الدليل على المعارف

اليقينية من ذاته. لقد شمل هذا بصورة خاصة الموضوعات «الكبرى» الهامة للغاية. ففلسفة ما وراء الطبيعة العقلانية، آمنت بأن الدليل على وجود الله، وأيضا على حرية الإرادة الإنسانية، وعلى خلود الروح، يوجد في عقل الإنسان. لذلك تحدث جوتفريد فيلهيلم لايبنيتز - متبعا في ذلك ديكارت عن «حقائق العقل». أما كريستيان فولف فقد شكل مذهب لايبنيتز، الذي ظهر متنافراً جدا، ورتبه في نظام بنّاء عظيم، يناسب مذهبا معلنا ومنشورا. فالعقل «الخالص» في فلسفة لايبنيتز وفولف المدرسية، قد تحول عند كانْت إلى تحدٍّ فلسفي كبير.

لقد جاءت الدوافع لحوار نقدي مع فلسفة ما وراء الطبيعة العقلية من ثلاثة اتجاهات مختلفة. فهناك أولا نظرية عالم الرياضيات والطبيعة الإنجليزي العظيم إسحاق نيوتن، الذي جعل قوة الجاذبية معتمدا على الملاحظات والتجارب أساسا لشرح العالم آليا (ميكانيكيا) بصورة شاملة. لقد اعترف الشاب كانْت مبكرا بالبحث التجريبي في تصور نيوتن أساسا للعلم. الدليل على ذلك مثلا كتابه المنشور عام ١٨٥٥م بعنوان «نظرية عامة عن السماء أو محاولة دراسة حالة السماء والأساس الآلي (المكانيكي) لصرح العالم كله طبقا لمبادئ نيوتن»، الذي شرح فيه نشأة نظامنا الشمسي من جزيئات العناصر.

إلا أن كانْت ابتداءً من ستينات القرن الثامن عشر، لم يرعلم الطبيعة في تصور نيوتن مثلا أعلى للعلوم الطبيعية فقط، وإنما رآه مثلا أعلى أيضا للفلسفة. في أحد بحوثه المقدمة لأكاديمية برلين للعلوم، عن أسس علم اللاهوت والأخلاق، يطالب بوجوب امتلاك الفلسفة للمنهج الذي أدخله نيوتن في العلوم الطبيعية. المقصود بذلك المنهج «الاستقرائي»، الذي يستخلص القوانين العامة من المشاهدات التفصيلية. هذا المنهج يناقض المنهج «القياسي»، الذي يستنتج المعارف من تحليل المصطلحات والأحكام،

فهو على العكس يدلل من العام على الخاص. فالتحليل القياسي المنطقي وحده، لا يستطيع أن يقول لنا شيئا عن عالم التجربة الحية في رأي كانْت. يقول في هذا السياق عن ذلك عام ١٧٦٢م، إن المنطق الصوري ما هو إلا «عملاق على قدمين من الفخار».

لقد تعرف في نفس العام على فيلسوف، وصفه هو نفسه بأنه «نيوتن الثاني: إنه جان جاك روسو، فيلسوف الطبيعية وناقد الحضارة، المنتمي إلى جنيف ذات الصبغة الإنجيلية. لقد توقف كانْت حتى عن نظام عمله اليومي المنضبط دائما بصرامة، ليقرأ رواية روسو التربوية «إميل». فبينما وجه نيوتن النظر إلى الكون، فَتَّح روسو عيني كانْت على طبيعة الإنسان، التي تمثل عنده أكثر من العقل والتفكير وحدهما.

إن الفضل الحقيقي في إفاقته من «غفوة التعصب العقائدي للمذهب» التي كان غارقا فيها، اعترف به كانْت متأخرا على كل حال لفيلسوف عصر النهضة الاسكوتلاندي دافيد هيوم. لا توجد أي معرفة بدون تجربة. كما أنه وصل إلى حد الزعم بأنه لا توجد معرفة تقف على أساس يقيني مطلق. أيضا الادعاءات بأن «أ هي سبب ب» لا يمكن إقامة الدليل عليها بصورة نهائية، عندما ترتكزعلى المشاهدة المتكررة بأن ب تلي دائما أ. إن الموضوع هنا هو موضوع أحكام معتادة فقط. بذلك يكون ارتياب هيوم قد شكك أيضا في مطلب اليقين في العلوم الطبيعية عند نيوتن.

إن تأثير كل من نيوتن ورسو وهيوم جعل كانْت يتنصل من العقلانية التقليدية. لقد بدأ الآن حتى في السخرية من التأملات النظرية الغيبية. إنه اتخذ شهرة الفليسوف السويدى إمانويل سويدينبورج، الذي ترددت عنه قدرة الانتقال الواجداني ونقل الخواطر، ذريعة لكتابه الهجومي «أحلام أحد كهنة الأشباح، موضحة من خلال أحلام فلسفة ما وراء الطبيعة»، التي قارن فيها أيضا المتبعين لـ «عقل خالص» بكهنة الأشباح.

في عام ١٧٦٩م على الأكثر، العام الذي اتضح الأمر فيه على حد قوله أنه لا يمكن أن توجد معرفة بالله وخلود الروح والحرية، أو بالأسباب الأولية للعالم بالمعنى الذي نتحدث به عن معرفة أشياء العالم المعتادة. إلى هذا الحد تبع كانْت تَشَكُّكية هيوم. لكنه لم يتخل عن المطلب العلمي، الذي أخذه عن نيوتن. فقد استمر اعتقاده على النقيض من هيوم بأنه يمكن إثبات اليقين لأقوال مثل «أ هي سبب ب». بناءً على ذلك بحث عن طريق وسط بين التَشَكُّكية والعقلانية، سماه وقتها «التعصب للعقيدة». بينما وضح لنا نيوتن حتمية العالم الخارجي، أراد كانْت أن يوضح لنا حتمية قضية المعرفة داخل الإنسان. في هذا المراد يوجد منبع «نقد العقل الخالص».

إن الخطوة الأولى التي اتخذها في هذا السبيل كانت رسالته لنيل درجة الدكتوراه «في شكل ومبادئ عالم الحس وعالم العقل»، التي طلبتها منه جامعة كونيجزبيرج عام ١٧٧٠م، كشرط أساس لحصوله على منصب أستاذ كرسي. في هذه الرسالة يضع كانْت خطاً فاصلا تماما بين عالم الحسّ القائم في مكان وزمان، وبين عالم «الفكر»، الذي هو عالم «جوهر الأشياء»، وهو مجال الفكر الخالص المحتفظ به للفهم. لا يجوز خلط هذين العالمين ببعضهما. أما عن السؤال: كيف يمكن شرح يقين المعرفة المكانية الزمانية، فقد وجد له إجابة هو: المكان والزمان تمثل عند الإنسان «أشكال الرؤية» الذاتية، فهي تلازمنا مثل نظارة. ولأننا جميعا نلبس النظارة نفسها، ولأن هذه النظارة لا تتغير، أصبح للعالم الظاهر لنا في المكان والزمان طبيعة حتمية. ولذلك فقط نستطيع أن نمارس الهندسة أيضا على أنها علم.

لقد بدأ هنا التحول، الذي قام به كانْت، والذي يشبه التحول الذي قام به كوبرنيكوس. فقد كان أمرا بديهيا حتى الآن بالنسبة للفلسفة وبالنسبة للعقل السليم أيضا، أن ينطلقا من أن المكان والزمان موجودان حقيقة، ومن أن الأشياء توجد في مكان وأنها تخضع لتغيرات الزمان. موقف كانْت

يتطلب الآن تغيرا حاسما في التفكير: المكان والزمان ليسا «موضوعيان»، وإنما «ذاتيان»، فهما شيء نحضره نحن معنا عندما ننظر إلى الأشياء.

لكن ما أمر المفاهيم الأساسية، مثل «العلة» و«المعلول»، اللذان ينبثقان من الفهم؟ هل هما يتعلقان بجوهر الأشياء أي جوهر العالم، مثلما ذكر كانْت حتى الآن في رسالته للدكتوراه، أم يتعلقان أيضا في الغالب بعالم خبراتنا أي بمظهر العالم؟ إننا نتجه إلى عمليات الطبيعة بالمطلب الذي يبدو بديهيا، وهو أننا نستطيع تفسيرها طبقا لنموذج العلة والمعلول، أي السبب والمُسَبّب. كيف يمكن البرهان على هذا المطلب، طالما أن استنباط مثل هذا الدليل من خلال الملاحظة أي «تجريبا» أمر غير ممكن كما أبان هيوم ـ؟ كيف يمكن عموما إثبات أن مصطلحات وأحكام الفهم تسري على عالم المحسوسات؟

لقد احتاج كانْت إلى عشر سنوات لحل هذه المسألة. في عام ١٧٧١م كتب لصديقه ماركوس هيرتس، صديق السنوات الطويلة المقيم في برلين، أن العمل مستمر في الكتاب المزمع إنجازه تحت عنوان «حدود الحس والعقل». بعد مرور عامين صرح كانْت لهيرتس، بأن الكتاب سينتهى تأليفه عام ١٧٧٤م. تلقى هيرتس من كانْت في السنوات التالية عدة خطابات بهذا المعنى. لقد عانى كانْت حتى حلول ربيع وصيف عام ١٧٨٠م، إلى أن أنهى الكتاب أخيرا في خمسة شهور.

إن كتاب «نقد العقل الخالص» واحد من أوائل الكتب الفلسفية الهامة المؤلفة باللغة الألمانية. ففي القرن السابع عشر، كان لم يزل أمرا بديهيا لأى فيلسوف ألماني، أن ينشر مؤلفاته بالغة اللاتينية. كما أن قسما كبيرا من مؤلفات كانْت المبكرة قد تم تأليفه باللغة اللاتينية. ويعتبر كتاب كانْت من المنظور اللغوي أيضا عملاً رائدا، لأن كثيرا من المصطلحات الفلسفية كان يتحتم إدخالها أولا في اللغة الألمانية.

يفرّق كانْت الآن في «نقد العقل الخالص» بين قدرات معرفية ثلاث هي: المشاهدة الحسية المرتبطة بتصوراتنا عن المكان والزمان، والفهم الذي ينسق هذه التصورات بواسطة المصطلحات، والعقل الذي يحفزنا إلى النظر نحوتنسيق المصطلحات هذا في ضوء وحدة أعلى.

يضع كانْت فرقا واضحا بين الفهم والعقل، على غير ما ورد في رسالته للدكتوراة. وهنا يوجد أيضا الخط الفاصل لكل نظريته في المعرفة: المشاهدة الحسية والفهم يتشاركان معا في نشأة خبرتنا بالعالم، إنهما هما اللذان ينتجان معارف حقة يمكن الاستيثاق منها. أما العقل، الذي يتساءل في المقابل عن القرائن والأسباب النهائية لعالم الخبرة، فإنه يضعنا أمام مشكلة. إنه يلزمنا بأسئلة، لا يستطيع هو نفسه أن يجيب عليها. إنها الأسئلة العظيمة والنهائية للفلسفة مثل: هل هناك إله؟ هل توجد حرية للإنسان؟ هل توجد روح خالدة؟ إننا لا نستطيع التهرب من هذه الأسئلة، وهذا هو السبب الدقيق أيضا لعدم قدرتنا على التخلص من الإنشغال بفلسفة ما وراء الطبيعة. يعترف كانْت دائما وأبدا، كيف أن الإجابة على هذه الأسئلة كانت محل اهتمامه وشغفه، وكيف أنه هو نفسه ظل عاشقا جدا لفلسفة ما وراء الطبيعة، التي سميت في الماضي «ملكة العلوم». لكنه يواجه القارئ بإجابة تفيقه من أوهامه: إن العقل، الذي يلقى هذه الأسئلة، لا يقدم لنا أية معارف. بل الأرجح أنه يغرينا بالتأمل النظري.

بذلك يعلن كانْت فشل موروث فلسفة ما وراء الطبيعة منذ العصر الإغريقي القديم حتى القرن الثامن عشر. إنه موروث ربط فلسفة ما وراء الطبيعة بعلم اللاهوت بصورة وثيقة. فمنذ أرسطو كان السؤال عن الله، الباعث الأول والسبب الأول للعالم، أحد الموضوعات الأساسية في فلسفة ما وراء الطبيعة. لكن طبقا لنظرية كانْت، لن نستطيع مطلقا الوصول إلى معارف عن الله والحرية والخلود، لأن كل ما نستطيع معرفته حقيقة، يقع في إطار

عالم المعرفة والخبرة، في دائرة الرؤية الحسية، أي المعرفة عن طريق الفهم المرتكز عليها.

لقد كان لهذا وقع الصاعقة على معاصري كانْت، وبالأخص على أتباع الفلسفة المدرسية للاينبيتز وفولف. فعلى سبيل المثال موسيس ميندلزون، أحد أهم فلاسفة عصر النهضة الألماني، نشر في نفس عام ١٧٦٧م كتابا عن خلود الروح. تحتم عليه بعدها أن يرى كيفية تفنيد كانْت لحجته. لقد أشاركانْت إلى أنه لا يكفي امتلاك مصطلح عن الله أو عن روح خالدة. فوجود أحد الأشياء لا يمكن إثباته من خلال المنطق وتحليل المصطلح. إننا نحتاج إلى معلومات تجريبية. لكن حتى مثل هذا بالتحديد لا يجيز لنا أن نستنتج منه وجود الله أو خلود الروح بصورة يقينية. بذلك صار كانْت في نظر ميندلزون «المدمر لكل شيء». فالبشري التي يحملها كتاب «نقد العقل الخالص» هي أن الأرض، التي يمكن أن تتحرك عليها المعرفة الإنسانية اليقينية أساسا، أصغر مما كان يعتقد أغلب الفلاسفة من قبل.

لقد حاول كانْت أيضا توضيح الفرق بين فلسفة « نقدية « ، تتحرك على أساس يقيني، وبين تأمل نظرى غير نقدي، من خلال تحديد مصطلحي «متسامي» (transzendent) و«وسائل المعرفة» (transzendental). يشير كل من المصطلحين إلى شيء مستقل عن الخبرة التجريبية. فالـ «متسامي» هو كل ما يوجد خارج المعرفة اليقينية، وبذلك ينتمي إلى عالم الأشياء الجوهرية، الذي لانستطيع أن نعرف أي شيء عنه. أما المصطلح الذي صاغه كانْت «وسائل المعرفة»، فالمقصود به في المقابل أدوات المعرفة، التي يصطحبها الإنسان معه كما يعبر كانْت عن ذلك في تثاقل بـ «شروط إمكانية المعرفة». فالمكان والزمان وأيضا ترسانة مصطلحاتنا عموما تمثل عند كانْت «وسائل المعرفة».

بالتوافق مع ذلك يسمي نظرية المعرفة التي وضعها في «نقد العقل

الخالص» « فلسفة وسائل المعرفة». لم يعد لهذه الفلسفة أي مطلب في أن تقدم معارف عن الـ «متسامي»، لكنها توضح لنا الإنجازات التي ستسفرعنها القدرات المعرفية الثلاث: الرؤية الحسية والفهم والعقل. مذهب المكان والزمان كشكلين للرؤية الحسية يسميه كانْت «علم جمال وسائل المعرفة»، ومذهب مصطلحات الفهم يدعوه «نظرية تحليل وسائل المعرفة»، ويسمي مناقشة التناقضات، التي يشتبك معها العقل، عندما يشرع في تحليقاته العالية عن الله والحرية والخلود «جدلية وسائل المعرفة». إن بناء المصطلحات عند كانْت المثقل بالزخرفة البديعية يحتاج من قارئ اليوم إلى التعود عليه نوعا ما. غير أن البناء الثقيل للمصطلحات انبثق من مسعاه في إيجاد شكل مناسب للتعبير عن معارفه الجديدة، ليتراجع عن تعالي فلسفة ما وراء الطبيعة القديمة.

لا يعني كانْت بمسمى «علم الجمال» شيئا آخر غير «نظرية المشاهدة الحسية»، متوافقا بذلك مع المعنى الأصلي للكلمة الإغريقية «austhesis». لقد احتوى «علم جمال وسائل المعرفة» على الفكرة، التي كان كانْت قد صاغها في رسالته للدكتوراة، وهي أن المكان والزمان تصورات ضرورية، توجد « قبل» أي مشاهدة حسية، وتجعلها حينئذ ممكنة. غير أن مجال «نظرية تحليل وسائل المعرفة»، أي مصطلحات الفهم، أشمل وأكثر ضخامة. وفي ذلك انصب اهتمام كانْت خاصة على ما يسمى «مصطلحات الفهم الخالصة»، وهي المصطلحات الأساسية، التي تشكل إطار معرفتنا الاصطلاحية كلها. إنه يسميها، متبعا تراثا فلسفيا قديما، «مقولات». ينتمي إلى ذلك «العلة» و«المعلول»، لكن على سبيل المثال أيضا «الجوهر» و«العَرَضْ»، التي تعني أسلوبنا في التفريق بين النواة الجوهرية والخصائص المتغيرة في الأشياء. لقد وضع كانْت هنا جداول مقولات كاملة استنادا على منطق الفيلسوف الإغريقي أرسطو.

في «جدلية وسائل المعرفة» يناقش كانْت حجج العقلانية القديمة. أيضا مصطلح «جدلية» له عنده معنى غير معتاد لنا. إنه يعني مع وضد إحدى المناقشات، راجعا هنا أيضا إلى المعنى الأصلي للكلمة. لقد أبرز كانْت، أنه مثلما توجد أسباب وجيهة لوجود الله، ولافتراض خلود الروح، ولحرية الإنسان، توجد أيضا أسباب لعكس ذلك. يرتبك العقل هنا في تناقضات لا يمكن حلها، لأنه غادر ميدان التجربة.

في «نقد العقل الخالص» نفذ كانْت أخيرا «ثورته في طريقة التفكير» كاملة. إنه يستخدم الآن أيضا الحل للفهم، الذي استعمله في رسالته للرؤية الحسية: لا يضاف إلى «نظارة المعرفة»، التي ندرك بها العالم المكان والزمان فقط، وإنما أيضا الطريقة، التي نرتب بها العالم بمساعدة المصطلحات. أيضا الصلة بين العلة والمعلول على سبيل المثال تمثل الشيء، الذي نسبغه من أنفسنا على الأشياء، والذي إن صح هذا التعبير ـ نسقطه على الأشياء والوقائع في العالم. بشكل أوضح، يتصور كانْت قضية المعرفة كالآتي: نحن نتلقى انطباعات حسية متنوعة، أي المادة الأولية، التي بدونها لا يتم إنجاز أي معرفة على الإطلاق. يتم تشكيل هذه المادة الآن على مستويات متعددة إلى شيء معرفي: أولا من خلال بناء نسق مكاني وزماني، وبعد ذلك من خلال استخدام مصطلحات الفهم.

إن يقين معرفتنا المنبثقة من خبرتنا مبني على حقيقة أن الإنسان مزود بترسانة من أدوات المعرفة، التي يصمم العالم بها لنفسه. فهذا الذي نسميه «عالما»، ليس ما يوجد أمام أعيننا، وإنما هو ما نشارك بفاعلية في تكوينه، وهنا نجد لب نظرية المعرفة الجديدة عند كانْت: المعرفة ليست التلقي السلبي للمعلومات، كما أنها أيضا ليست النتيجة التي يصل إليها تحليل منطقي خالص. إنها قضية يلتقي فيها جانبان: الانطباعات التي نتلقاها من العالم الخارجي، والترتيب الذي يسلطه الإنسان على هذه الانطباعات بواسطة

أدوات المعرفة. لا يستطيع أحد هذين الجانبين منفردا أن ينتج معرفة. وبتعبير كانْت «المشاهدات بدون المفاهيم عمياء، والمفاهيم بدون المشاهدة فارغة». إن تعاونهما معا هو وحده الذي ينشئ عالم معرفتنا. كما أننا نستطيع أن نثق في هذه المعرفة، لأننا مشاركون بأنفسنا في إنتاج هذا العالم.

عالم المعرفة المُنْتَج مناً يسميه كانْت «عالم الظواهر». إنه العالم، الذي «يظهر» لنا في معرفتنا. أما كيفية العالم «حقيقة»، فإننا لا نستطيع أن نعلمها. فبالمعرفة ليس لنا مدخل إلى عالم «الأشياء الجوهرية». كان كانْت قد افترض في رسالته للدكتوراة أن للفهم مثل هذا المدخل. لكنه قد تراجع الآن عن ذلك: يظل الفهم متجها كلية إلى عالم الظواهر فقط. إن الذي يطرح الأسئلة عن «عالم الأشياء الجوهرية»، أي جوهر العالم هو العقل، الذي لأنه تجاوز عالم الظواهر، لن يتوصل أيضا إلى نتائج يقينية.

إن هذا الآن هو الوداع النهائي لتصور عالم «حقيقي» بالمعنى المطلق. فـ «الحقيقة» الآن شيء نسبي: إنها تعتمد على الإطار، الذي حددته قدرتنا الإنسانية على المعرفة. أما عن كيف يبدو عالم ما وراء شروط هذه المعرفة، عالم «الأشياء الجوهرية»، بمعنى جوهر العالم، فإننا لا نعلم عنه شيئا.

لقد تسببت نظرية كانْت هذه فيما يشبه الصدمة عند كثير من قرائه. إنها كانت تعني عند أحد قرائه الأوائل، وهو الأديب هاينريش فون كلايست، الوصول إلى حد ضياع أي توجه موثوق فيه في هذا العالم. ففي خطاب له في مارس ١٨٠١م استخلص من نظرية كانْت النتائج التالية: «لو أن كل الناس كانت لهم عدسات خضراء بدلا من العيون، فإنه يتحتم عليهم أن يحكموا بأن الأشياء، التي يرونها من خلالها خضراء ولن يستطيعوا أن يقرروا، هل عيونهم تريهم الأشياء كما هي، أو أليس هنا شيء أضاف إليهم ما لا يخصهم، وإنما يخص العين. إننا لا نستطيع أن نقرر، ما إذا كان هذا الذي نسميه حقيقة، هو يقينا حقيقة، أم أنه يبدو لنا فقط هكذا. هل

الوجود، هكذا تكون الحقيقة، ينتفى بعد الموت وكل اجتهاد في السعي إلى التملك، الذي يتبعنا أيضا إلى القبر، سيذهب سدى... لقد أفل هدفى الوحيد، هدفي الأسمى، ولم يعد لي الآن أي هدف».

هل أَرْدَى كَتابُ «نقد العقل الخالص» العقلَ صريعا بصورة نهائية؟ هل لم تعد مفاهيم مثل الله والحرية أو الخلود إلا قشور كلمات؟ لقد أجاب كانْت نفسه على هذه الأسئلة بلا. إنه يجد للعقل في نهاية كتابه، فيما يسمى «مناهج بحث وسائل المعرفة»، استخداما جديدا، وكما يعتقد هو، موثوقا فيه. صحيح أن أفكار العقل: الله والحرية والخلود، قد أدت دورها كموضوعات للمعرفة، إلا أنها «كأفكار تنظيمية»، ضرورية لعملنا الأخلاقي. يعني كانْت بذلك ما يلي: إننا نحتاج إلى هذه الأفكار كقواعد لعملنا، لأننا بغير تلك القواعد والمبادئ، يتحتم علينا أن نتخلى عن فهمنا لأنفسنا على أننا مخلوقات رشيدة ومسؤولة أخلاقيا، وعن ثقتنا في النظام الأخلاقي للعالم.

لا توجد المسؤولية، إلا عندما يفترض الإنسان حرية الشخص. إن مطالبنا الأخلاقية، التي تتجلى فيها الحرية، هي منتجات العقل الخالص. المثل الأشهر لذلك هو قانون كانْت الأخلاقي، المسمى بالأمر النوعي، الذي لم ينشره في «نقد العقل الخالص»، وإنما سجله بعد أربع سنوات في كتاب «أسس فلسفة غيبيات الأخلاق»: تصرف فقط طبقا للمبدأ، الذي تستطيع أن تريد له في نفس الوقت أن يصير قانونا عاما». فبقدرة الإنسان على إخضاع نفسه لقانون العقل هذا، يثبت الإنسان أنه لم يخضع فقط لقوانين الطبيعة: إنه أيضا كما يسمي كانْت هذا في «نقد العقل الخالص» جزء من «عالم أخلاقي».

إننا كمخلوقات تتصرف أخلاقيا، لا نستطيع أيضا التخلى عن الإيمان بالله وخلود الروح. ففي هذا الإيمان كما يرى كانْت الضمان الوحيد في

جواز تمني التوفيق والمصالحة بين الأخلاق والسعادة في حياة أخرى. لم يرد كانْت أن يزيل بذلك الفجوه بين الإيمان والعلم. فأفكار العقل ما زالت تنتمي إلى عالم الأشياء الجوهرية غير المكشوف لنا. لكن للإنسان، بسبب قدرته على السلوك الأخلاقي، صلة غير مرئية بهذا العالم من خلال سلك هوائي لاقط.

لقد كان رأيا واسع الانتشار في القرن الثامن عشر، أن المبادئ الأخلاقية تفقد بدون الله أهم دعائمها. الظاهر أن كانْت أيضا لم يرد إغلاق الباب المؤدى للدين بشكل تام. فبعد أن أوضح لعلماء اللاهوت، أن أدلتهم العقلية المزعومة على وجود الله مبنية على الرمال، قدم إليهم الآن مواساة حاضرة في ذهنه. يقول كانْت: «مع أن فلسفة ما وراء الطبيعة لا تستطيع أن تكون قواعد أساسية للدين، إلا أنها يجب أن تظل سلاح الدفاع عنه في كل وقت». لكن هذه المواساة لم تستطع أن تمنع من أن يُنْظَرَ إلى كتاب «نقد العقل الخالص» حتى اليوم، على أنه وثيقة التفريق بين الفلسفة وعلم اللاهوت البالغة الأهمية.

لقد تم نشر كتاب إيمانويل كانْت «نقد العقل الخالص» عن طريق يوهان فريدريش هارتكنوخ، أحد طلاب كانْت السا بقين، الذي أسس دار نشر صغيرة في مدينة ريجا. كان يتحتم على معاصري كانْت، أن يهضموا في البداية هذا العمل الضخم الشامل. لكن مع نهاية القرن كانت فلسفة وسائل المعرفة قد فرضت نفسها كتيار سائد في ألمانيا. سواء فلسفة أرترشوبنهاور، الذي كان ينظر إلى كتاب «نقد العقل الخالص» على أنه أهم كتاب في تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة، أو فلاسفة المذهب المثالي الألماني أيضا، خاصة فيخته وشيللينج وهيجيل استقوا جميعا منطلقاتهم من كانْت، علاوة على ذلك تأثر الأدب الألماني الكلاسيكي وبالأخص شيللر وكلايست بكتاب كانْت المذكور. في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين اتبع

فلسفة كانْت من يسمون «الكانْتيون الجدد»، أمثال هيرمان كوهين وليونارد نيلسون أو إرنست كاسيرر. أما على المدى الأبعد، فقد أثبت منظوران على الأخص في فلسفة كانْت غناهما بالنتائج هما: وجهة النظر النقدية، التي تعرِّض العقل لمحك اختبار التجربة، وفكرة أن معرفتنا بالعالم، هي جهد لتصميم أو تركيب، يشارك فيه الإنسان بفاعلية ونشاط. إن هذه الفكرة قد صارت فكرة كبيرة الفائدة، ليس فقط للنظرية الحديثة في المعرفة، وإنما أيضا لنظرية علم اللغة الحديث ولنظرية العلم.

لقد واجه كانْت غرور العقل الإنساني، وبَصَّر في نفس الوقت بإبداعاته وبكفاءته. بكتاب «نقد العقل الخالص» تم إنزال فلسفة ما وراء الطبيعة من سماء التأملات النظرية إلى أرض البحث الدقيق.

الطبعات:

IMANUEL KANT: Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von J. Timmermann. Hamburg: Meiner 1998.

رمية متشائم شاب

أرتر شوبنهاور
العالم كإرادة وتصور (١٨١٩م)

يسحب أحد الشخصيات الرئيسية في رواية توماس مان الشهيرة « عائلة بودنبروك »، وهو سيناتور مدينة لوبيك الثرى الناجح، كتاباً من ركن بعيد في خزانة الكتب، وقع في يديه غالبا صدفة عند تنظيفها. يأخذ الكتاب معه إلى كشك حديقته ويقرأ فيه. لقد كان توماس بودنبرك في أزمة حياتية وعقلية. فالشيخوخة والموت يبدوان في الأفق، وابنه هانوٌ قد خيب أمله. إذن لأى هدف يعيش؟ مَنْ سيواصل رسالته في الحياة؟ ما جدوى عمله ونشاطه المتواصل؟

يقرأ السيناتور في فصل بعنوان « عن الموت وعلاقته بعدم إمكانية إبادة كياننا الجوهري ». فجأة باغتته أثناء القراءة نوع من الإضاءة الفكرية: «إنظر هنا: فجأة حدث هذا، كما لو أن الظلمة الحالكة أمام عينيه قد تمزقت، كما لو أن الحائط المخملي لليل قد انشق منفرجا، وكشف عن عمق بلا قرار وعن رؤية بعيدة خالدة لنور». إن معرفة أن كل البشر مرتبط بعضهم ببعض في وحدة وثيقة، وأن الموت يمحو حقا فرديتنا، إلا أنه لا يمحو جوهر الإنسان، إن تجربة الفناء الأبدى تتبع الوجود الخادع في الزمان كل هذا أظهر له حياته مثلما في عدسة مُجَمِّعة من منظور شامل مريح.

إن الكتاب الذي قدم له هذا المنظور، هو كتاب أرتور شوبنهاور «العالم كإرادة وتصور». حتى أيضا عندما ينحى توماس بودينبروك عما قريب الكتاب جانبا، ولا يعود إليه مرة أخرى، فإن أجيالا عديدة من القراء قد شاطرته تجربته، في أن أهم كتاب لشوبنهاور يمثل أكثر من أن يكون تَفَنُّنَا في تناول مشاكل نظرية صعبة. فالموضوع هنا هو «رؤية الحياة» في مفهومها الأصلي الخالص، وهو صورة العالم المنسجمة في كل الجزيئات، ووضع الإنسان فيها.

تبدو كل أقسام الكتاب مرتبطة ببعضها في وحدة متناسقة. فالفن والأخلاق والعلم والطبيعة قبل كل شيء، كل ذلك يشير أصلا إلى الجوهر الخفى للعالم. توضيح هذا الجوهر وجلاؤه هو مقصد هذا الكتاب. فشوبنهاور عالم غيبيات بمعنى الكلمة. فالأمر الذي يهمه هو ما «يجعل» العالم «في كنهه متماسكا».

حتى لو وجد الكثيرون تحديد وجهتهم في الحياة، أو حتى التأسي في هذا الكتاب، فإن مضمونه الأساس أقرب إلى القتامة والتَّجَهُّم. فجذور كل الموجودات ليست عقلية في رأى شوبنهاور، وإنما هي غير عقلية. «العالم كإرادة وتصور» يتضمن تراجعا عن إيمان عصر النهضة بقوة العقل. إنه الرمية العظيمة لمتشائم شاب، ولعبقري أكمل حالا الثلاثين من عمره، ومنطوي، اقتفى بعقلية المذهب الرومانتيكي أثر الجوانب المعتمة في الوجود الإنساني حتى أقصى أعماقها.

لكنه كان أيضا كتابا مشَرَّبا بالتجربة، الذي لم تفُتْه إقامة العلاقة الواقعية بحياة الناس. إن سبب ذلك بجانب أسباب أخرى، هو طريقة توجهه للفلسفة، وكيفية تعامله معها. إن ابن أحد التجار الأثرياء بمدينة دانسيج هذا، الذي ولد عام ١٧٨٨م، لم يكن أكاديميا نموذجيا على الإطلاق. لقد ترعرع في كل من مدينة دانسيج التجارية وفي مدينة هامبورج، ذلك الثغر

الهام، وأطلعه أبوه، ذو النظرة العملية، على حقائق الحياة الصعبة مبكرا.

إن مثل هذه المواجهة مع الحياة، وردت في بداية تأمله الفلسفي. شوبنهاور، ذو السادسة عشر عاما، الذي كان في رحلة تعليمية مع والديه لعدة سنوات، لمح عبيد سفن حربية ذات مجاديف مقيدين بالسلاسل، تنحصر حياتهم في المعاناة واليأس. لقد سجل هذه الانطباعات المزلزلة في مذكراته عن الرحلة بتاريخ ٨ أبريل ١٨٠٤م. إن صورة «هؤلاء التعساء»، الذين يرى أن نصيبهم «أبشع كثيرا من عقوبة الإعدام»، تصيرعنده رمزا للوجود الإنساني عموما: إن الإنسان مثل عبيد سفن المجاديف الحربية، مربوط بالسلاسل بفرديته وبجسده، وبذلك مربوط بالمرض وبالألم وبالموت. لقد تحولت هذه التجربة عند الشاب شوبنهاور إلى رؤية فلسفية: إن القدر هكذا عبر بعد ذلك عنها هو «النقائص والفاقة والتعاسة والعذاب والموت».

إنها النزعة إلى تفسير التجارب فلسفيا، هي التي حددت طريق حياته المقبلة. لم يستجب لرغبة والده في تعلم مهنة التجارة. لقد توقف عن تعلم التجارة، الذي كان قد بدأه بعد وفاة والده عام ١٨٠٥م. انتقلت أمه وأخته من هامبورج وأقامتا في مدينة فايمر، في المحيط الاجتماعي لحلقة جوته. مضى الشاب شوبنهاور في طريقه الخاص، وحصل على نصيبه من الثروة، وأمن نفسه بالمال، الذي نماه دائما بالاستثمار، والذي عاش تماما للفلسفة دون السعي إلى وظيفة. لقد استدرك الشهادة الثانوية بالتحاقه بالمدرسة الثانوية في جوتا، وبعدها بدأ دراسة الفلسفة، التي تاق إليها كثيرا، في جامعة جوتينجن. بعد أربع سنوات من الدراسة في جامعتي جوتينجن وبرلين، قدم في عام ١٨١٣م رسالته لنيل درجة الدكتوراة في موضوع «في الجذور الأربعة لنظرية السبب الكافي» إلى جامعة يينا. بهذه الرسالة ارتقى أول درجات سُلَّم فلسفته الخاصة.

إن تفكيره هكذا أعلن شوبنهاور لاحقا قد استقاه من ثلاثه مصادر

فلسفية: من فلسفة أفلاطون، ومن فلسفة كانْت، ومن الفلسفة الهندوسية الهندية القديمة. تعرف في الجامعة على كل من أفلاطون وكانْت: لقد قاداه إلى المذهب المثالي في الفلسفة، بمعنى الرأي القائل بأن العالم ليس هو الذي يبدو موجودا، وإنما لا تتفتَّح الحقيقة الجوهرية إلا خلف الحقيقة التجريبية.

كانت رسالة شوبنهاور أول تعبير منه عن المذهب المثالي في الفلسفة. فهو يريد مثلما فعل كانْت في كتابه «نقد العقل الخالص» أن يضع الحدود للحقيقة التي يمكن اختبارها تجريبيا. فالعالم الذي يسمى عند كانْت «عالم الظواهر»، يسميه شوبنهاور «تصور». نحن أنفسنا الذين نعطي هذا العالم نظاما وبناءًا، عندما نذكر «سبب» كل الأشياء والأعمال، فكل شيء في العالم عند شوبنهاور ـ خاضع لـ «نظرية السبب»، وكل عالم التصورات يتكون من شبكة من الأسباب.

يقصد شوبنهاور بمفهوم «سبب» شيئا شاملا للغاية. فالتفسير السببي بالمعنى الضيق، الذي هو تنظيم شيء في علاقة العلة والمعلول، المسمى عنده «سبب الصيرورة»، هو سبب واحد من أسباب أربعة محتملة. يوجد بجانب ذلك «سبب المعرفة»، الذي هو بيان الأسباب المنطقية لمقولة، وما يسمى «سبب الوجود»، الذي نحدد به وضع شيء مَّا في المكان والزمان، وأخيرا «سبب الفعل»، الذي نوضح به الدافع إلى عمل مَّا.

يمثل بحث «في الجذور الأربعة لنظرية السبب الكافي» الافتتاحية لكتاب شوبنهاور الأساس. فقد قام فيه بمسح خريطة ما يسمى «الحقيقة» الواضحة للعيان، لكن الذي كان موضع اهتمامه أساسا، هو الحقيقة الجوهرية وراء الحقيقة الظاهرة، تلك الحقيقة الجوهرية، التي رآها أفلاطون في كتابه «أفكار»، والتي سماها كانْت «جوهر الأشياء».

يزور الدكتور المتخرج حديثا مدينة فايمر في بادئ الأمر، حيث تعيش أمه، لعدة أشهر. لقد كان متشوفا إلى تقديرها لنجاحه، فهي سيدة متنعمة

ظريفة وتمارس الكتابة، كانت علاقته بها متباعدة للغاية. عندما قدم لها رسالة الدكتوارة، كان رد فعلها أن قالت بأنفة: هذا شيء يناسب الصيادلة غالبا ـ كانت هذه هي ملاحظتها الأولى، عندما ألقت نظرة على العنوان.

لقد كان هناك لقاءان أثناء إقامته نصف عام في مدينة فايمر، هما اللذان حفَّزاه فكريا، وقرَّباه من إكمال أفكاره الذاتية. فقد تم لأول مرة في هذا الوقت حوارعميق بين الشاب شوبنهاور وبين نجم المشهد الأدبي في فايمر: جوته. كان جوته في ذلك الوقت تحديدا مهتما بعمق بقضايا الفلسفة الطبيعية. فقبل ثلاثة أعوام، في ١٨١٠م، كان قد نشر مذهبه في الألوان، الذي رآه ثوريا. لكن حتى لو لم يتبع شوبنهاور أيضا مذهب جوته في تفسيره للألوان، إلا أنه وافقه على رأيه في وحدة الطبيعة، وهو رأي نادى به باروخ دي سبينوزا في القرن السابع عشر. من خلال المناقشة مع جوته تأكدت عند شوبنهاور الفكرة الأساسية، وهي أن هناك قدرة مركزية واحدة تسمو خلف تنوع الحياة.

الحافز الحاسم الثاني أتاه من تلميذ هيردر وعلاّمة جامعة يينا فريد ريش مايير. لقد لفت مايير نظر شوبنهاور إلى الفلسفة البرهماتية (أي الهندوسية) الهندية القديمة، التى كانت قد نشرت في ملخصات بعنوان «الفلسفة الهندوسية» عام ١٨٠١م باللغة الفرنسية. إن اكتشاف العالم الهندى كان إنجازا ثقافيا للمذهب الرومانتيكي، الذي بلغ قمة ازدهاره في تلك السنوات. فالفلسفة البرهماتية (الهندوسية) تسمى عالم الصيرورة والفناء، الذي نعيشه في المكان والزمان، خيال «Maja» بمعنى مظهر العالم. إنه في نفس الوقت عالم الخداع والمعاناة. فالجوهر الأساس الحقيقي للعالم هو «الجوهر الأسمى» (Brahma)، روح العالم.

لقد أحس شوبنهاور فورا بأن الكلام يعنيه، وبدأ في وضع ترتيب تقابلي لذلك مع تفسيره الذاتي للعالم الملتزم بمذهب الفلسفة المثالية: إنه يطابق

« Maja » بعالم الظواهرعند كانْت، وبعالمه الذاتي المسمى « تصور ». أما نظرية أن العالم المُعاش يمثل معاناة، فقد توافقت مع معرفته الذاتية بالعالم. كما رأى في مفهوم « الجوهر الأسمى »، الذي هو روح العالم المتغلغة في كل شيء، مفهوم كانْت عن « جوهر الشيء ». لقد امتنع كانْت قصْداً عن وصف « جوهر الشيء »، لأنه يوجد خارج قدرتنا على المعرفة. أما شوبنهاور، فقد عقد العزم على اقتفاء أثر « جوهر الشيء »، للكشف عنه بمساعدة الفلسفة الهندوسية « Upanischaden ».

في مايو ١٨١٤م حمل معه الأفكار وثمار المناقشات، التي شارك فيها في مدينة فايمر، ورحل إلى مدينة دريسدِن. لقد كانت السنوات الأربع، التي قضاها هناك، هي عصر القدرة على الإنجاز الخلاق، التي لم تتح حتى لكبار الفلاسفة إلا في فترات قليلة محدودة من حياتهم. تفرغ شوبنهاور في هذا الوقت كليةً للعمل الفلسفي بعيدا عن الحياة الأكاديمية، ومنعزلا أيضا عن الحياة الاجتماعية. هنا في هذه المدينة نشر كتاباً « العالم كإرادة وتصور ».

استقت أفكار شوبنهاور نشوتها أيضا في دريسدن من المشاهدات والملاحظات الواقعية. فقد كانت العاصمة السكسونية بمعمارها المنتمي لعصر الباروك البديع، وبآثارها الفنية، مكانا مثاليا لذلك. لقد كان يتمشى على شرفة البحيرة، ويقضي كثيرا من الوقت في حديقة النباتات، حيث كان تنوع الطبيعة يقدم نفسه إليه على طبق من ذهب. لقد كان شوبنهاور لم يزل شابا قارب نهاية العشرينات من عمره، لكنه عاش حياته كرجل كبير، اعتزل صخب الحياة، واستفاد من تجاربه في هذا العالم.

تنتمي إلى العلاقات الهامة بالنسبة له في دريسدن معرفته بالفيلسوف كارل كريستيان فريدريش كراوزي، الذي اشتهرت فلسفته بعد ذلك في أسبانيا وأمريكا اللاتينية باسم الكراوزيسمو « Crausismo ». لقد كان كراوزى يسكن قريبا من شوبنهاور، وكان على دراية بالحياة العقلية في

الهند القديمة، لكن غالبا كروحاني. كان يتحدث اللغة السنسكريتية، وكان ضليعا في أساليب التأمل الروحي.

إذا كانت رسالة شوبنهاور للدكتوراة ذات طابع نظرى معرفي صرف، فان تفكيره قد اكتسب من خلال تعرفه على الفلسفة الهندية القديمة صبغة دينية وأخلاقية إضافية. لقد اتضح لشوبنهاور دائما وبصورة أكثر إدراك أن المخرج من عالم التصور والمعاناة، هو في الإعراض عن الإرادة، التي تسوق الإنسان في كل الاتجاهات بلا مُسْتقر. ففي الإرادة أبصر أيضا المدخل، الذي طال البحث عنه لعالم « جوهر الشيء »: ليس العقل إذن هو ما يقودنا إلى الحقيقة الجوهرية، وإنما الجسد.

نستطيع أن نعرف جسدنا طبقا لرأى شوبنهاور - بطريقتين مختلفتين تماما: الأولى، أن ننظر إليه كموضوع وكتصور، عندما نراقبه ونرصد سلوكياته ووظائفه من الخارج كما في الطب. الثانية، أن نتعرف عليه أيضا مباشرة من خلال إثارة غرائزه: ففي الجوع والعطش والاشتهاء والجنس أو في الألم، ستكاشفنا « إرادتنا » بسرها، هذه التي نعيشها مباشرة على أنها إرادتنا الذاتية. من هذه الإرادة أستطيع أن أدلل بطريقة التطابق على إرادة كل البشر الآخرين. بل أكثر من ذلك: إرادة البشر ليست إلا تعبيرا عن قوة وطاقة كونية، تؤثر في الطبيعة كلها، هي التي يسميها الهنود الجوهر الأسمى « Brahma ». يسمي شوبنهاور الآن هذه الطاقة الكونية « إرادة »، بالتوافق مع الإرادة الفردية، التي نعرفها من خلال ذواتنا نفسها.

فعالم التجربة الخارجية، عالم المعرفة العقلية والعلم، ما هو إلا « تصور ». أما الحقيقة الجوهرية، التي تقف وراء كل شيء، والتي نستطيع أن نحيط بها بصيغ وأدوات الفهم، وهي « جوهر الشيء »، فإنها تسمى « الإرادة ». فيها يؤكد التعبير الهندوسي « هذا هو أنت » « tat twam asi » نفسه، الذي هو معرفة، أننا نستطيع التعرف على كُنْه وجودنا في كل المخلوقات الأخرى.

أما إدراكنا للحقيقة الجوهرية كحقيقة بدنية طبيعية، وأنها تهتدى فقط بعالم الظاهرطبقا لميزات قدرتنا المعرفية، فقد قاد كثيرا من شراح شوبنهاور إلى التساؤل عما إذا كان شوبنهاور من أتباع المذهب المثالي في الفلسفة، كما يقول عن نفسه، أم أنه ماديٌّ متنكر.

«العالم كإرادة وتصور» إن عنوان الكتاب الذي اكتمل عام ١٨١٨م، يتضمن فعلا المقولة الأساسية لمحتواه. فالطاقة الكونية الجمالية الخالية من الغرض كسبب للعالم، ومظهرها كتصور هذان هما الشقان المتوافقان معا كشقى صدفة، واللذان أكملا «تصور العالم» عند شوبنهاور.

بينما كان معاصريه الكبار فيخته وشيللينج وهيجيل، ممثلي المذهب المثالي الألماني، لا يزالون يؤمنون بالعقل كباعث نهائي للحقيقة، نظر شوبنهاور إلى هذا العقل على أنه «عرض»، بمعنى أنه أقرب إلى أن يكون ظاهرة إضافية بالصدفة، وعلى أنه زائدة دودية للإرادة اللاعقلية الشاملة. فاللامعقول وليس المعقول هو الذي يحكم العالم. الإرادة ليست «روح العالم» العاملة بعقل، فهي لا تَتَّبِعُ خطة. الأكثر من ذلك أنها منقسمة على نفسها، وتنتج طاقات متصادمة ببعضها حتى في الأفراد أنفسهم. إن هذا «الانقسام الذاتي» يفسر معاناة العالم، التي لن تتوقف أبدا، طالما أن هناك حياة، والتي ليس لها سبب غير الحياة نفسها. فالعالم يمثل مجموعة متشابكة من الميول الغريزية المتعارضة والمتضاربة. إنه مثل عجلة الحياة الهندسية «Tschakra» يدور دائما حول نفسه. بمذهب المعاناة كنتيجة حتمية للحياة، تصبح لاعقلانية شوبنهاور تشاؤما.

مضمون كئيب، لكن في شكل جمالي جذاب للغاية. شوبنهاور، الذي كان يتقن عدة لغات أجنبية، ويقرأ صحفا أجنبية بانتظام، وكان أيضا قارئا شغوفا للقصص، تميز بأسلوب فني واضح ومفهوم للغاية في آن واحد. فقد كان يمقت أسلوب أساتذة الجامعة غير المفهوم، الذي كان يكتب به معاصروه

المشهورون فيخته وشيللينج وهيجيل. إن كتاب «العالم كإرادة وتصور» يعتبر أيضا بسبب أسلوبه الرشيق واحدا من أسهل الأعمال الفلسفية الرائدة قراءة في تاريخ الفلسفة.

ينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام مختلفة بصورة واضحة هي: نظرية معرفة تضع حدودا للحقيقة التجريبية الميسرة لنا، وفلسفة غيبيات توضح المختفى وراء هذه الحقيقة، وعلم الجمال يتناول موضوع الفن والنظر إليه، وأخيرا علم الأخلاق الذي يشرح طبيعة العمل الأخلاقي. وعلى الرغم من انفصال هذه الأقسام عن بعضها، إلا أنها أيضا مرتبطة ببعضها من خلال الفكرة الأساسية، التي هي الإرادة كسبب نهائي للعالم.

يقدم شوبنهاور في القسم الأول تأملاته الواردة في رسالته للدكتوراة: يتناول فيها نوعية ظهور العالم لنا كـ «موضوع»، بمعنى تفسيره علميا بإدراكنا المعتاد الظاهري لتنوع الأشياء، وبإمكانياتنا. إنه العالم الخاضع لـ «نظرية السبب». في ذلك يتحقق الفرق بين الذات العارفة والموضوع المُتَعَرَّفِ عليه.

يسير شوبنهاور هنا على خطى المذهب المثالي في الفلسفة عند كانْت، الذي قال بأن الذات العارفة مزودة بنظارة معرفة، يبدو من خلالها كل موضوع بطريقة ونوعية محددة. وصف كانْت هذه النظارة بأنها جهاز معقد. لكن شوبنهاور بَسَّط هذا الجهاز إلى درجة أنه لم يعد يتكون إلا من ثلاثة عناصر هي: المكان والزمان والسببية. في (شكل) منشور المكان والزمان والسببية ينكسر العالم إلى تنوع الأشياء، وهو ما يسميه شوبنهاور «مبدأ الفردية» أو الآحادية «principium individuationis». يظل التفسير العلمي أيضا باقيا في هذا الإطار المعرفي، فهو يصف أوضاع وأحوال الظواهر، لكنه لا يفسر الماهية والجوهر الحقيقي لهذه الظواهر.

في القسم الثاني يتأمل شوبنهاورالعالم مما يشبه الخلف والوراء. إنه يقدم

توضيحا لهذا العالم المنقسم إلى ذات وموضوع. يذكر لنا هنا ما هو هذا العالم حقيقة. فالعالم ليس إلا تعبيرا عن الإرادة ومظهرا لنا. يستخدم شوبنهاور هنا كلمة «Objektivation»، بمعنى أن العالم صار موضوعا للإرادة. إن نظرياتنا العلمية، التي تكشف لنا عن أيِّ ظواهر وعن الأسباب التي ترجع إليها، لا تحتك إلا بالسطح. فنحن عندما لا نسأل فقط عن «لماذا؟» و«أين؟» أو عن «متى؟»، وإنما نسأل عن «ماذا؟»، أي عندما نسأل عن جوهر الأشياء وحقيقتها، سنصطدم بقوى الطبيعة، التي ستعيدنا جميعها إلى القوة الأصلية الوحيدة للإرادة. وهنا لم يعد الفصل قائما بين الذات والموضوع. ففي الحقيقة كل الأشياء شيء واحد، وهنا يقتفى شوبنهاور خطى سبينوزا وجوته والتراث الهندى القديم.

أما فيما يخص المظاهر أو الصيرورة إلى موضوعات للإرادة، فإن شوبنهاور يقدم فرقا سيصبح هاما في القسم الثالث من كتابه. لا يوجد فقط تنوع الأشياء الآحادية نفسها، وإنما يوجد أيضا شيء ما يشبه النماذج المثالية، التي لا تخضع للصيرورة والفناء، أي لا تخضع لمذهب السبب. يطابق شوبنهاور بين هذه النماذج وبين «مُثُل» أفلاطون. هذه المُثُل تعتبر بعكس المخلوقات العضوية واللاعضوية صيرورة «خالصة» إلى موضوعات للإرادة. إن معرفة هذه النماذج تتطلب من الإنسان موقفا محددا تماما، يسميه شوبنهاور «تبصيراً». هذا النوع من المشاهدة يساوى ليس من قبيل الصدفة هذا الذي سماه كانْت بمناسبة مشاهدة الجميل «متعة خالية من الغرض».

يربط شوبنهاور أيضا المُثُل بالجميل بصورة مباشرة. إنها بالنسبة له هي موضوعات الفن. لقد عمل شوبنهاور حسابه لشيئين هما: موضوع الفن دائما موضوع عام مستقل عن المكان والزمان، ويهم كل إنسان. كما أننا نمر أيضا بتجربة أننا لا نتعرف على هذا العالم لكل البشر، عندما تسيطر علينا مصالحنا ورغباتنا الذاتية. فالمشاهدة الجمالية دائما نوع من التبصر، الذي

تُعْفى فيه الإرادة وتوضع جانبا.

إن رؤية شوبنهاور لعلم الجمال، مرتبطة ارتباطا وثيقا بكل من رؤيته لفلسفة ما وراء الطبيعة ونظريته في المعرفة. نفس الشيء يسري على علم الأخلاق، الذي هو موضوع القسم الرابع من كتابه. فبينما نجد عالم التصور في علم الجمال قد انتقل من نطاق الصيرورة والفناء، وذاب في نطاق المثل الثابتة، فإن الموضوع في علم الأخلاق يتعلق بذوبان الإرادة في تناسق فني تام، بمعنى الخلاص من القوى التي تربط الإرادة بها الإنسان.

صحيح أن الإنسان ذاته في رأي شوبنهاور مظهر للإرادة مثل كل المخلوقات الأخرى، إلا أن له دور مميز في الطبيعة. ففي الإنسان، وبدقة أكثر في العقل الإنساني، تنجح الإرادة، العمياء في غير هذا، في معرفة نفسها. وبالبناء على هذه المعرفة، تستطيع الإرادة «التَّحَوَّل»، بمعنى أن الإنسان يستطيع أن يتحرر في سلوكه من تحكم غرائزه واحتياجاته الذاتية. إنه سيكسر بالسلوك الأخلاقي أنانيته وسيطرة غرائزه. هذا يمكن أن يحدث بطريقتين: الأولى بتضامن الإنسان مع المخلوقات الأخرى، والثانية عندما يبدي تعاطفه معها وشفقته عليها. هذا يسري على السلوك تجاه كل المخلوقات. بهذا يكون شوبنهاور واحدا من الفلاسفة القلائل، حين يطلب من الإنسان تأسيسا على نظريته في وحدة كل الكائنات الحية، معاملة أخلاقية للحيوانات أيضا.

لكن هناك نوع ثان إضافي، تستطيع الإرادة فيه أن تتحول، وهذا النوع يصفه شوبنهاور في درجة أسمى، وهو يتحقق بقتل الغرائز في الزهد. ففي الزهد الكامل يتحقق لشوبنهاور المثل الأعلى للقداسة، مثلما يراه مختلفا عند بعض أتباع المسيحية، وأيضا عند حكماء الفلسفة الهندية على وجه الخصوص. ففي الشفقة والزهد ينجح إلغاء مبدأ الفردية. فالإنسان يتحرر بسلوكه من قيود المكان والزمان والسببية، ويطفئ بذلك الطاقة المتخبطة للإرادة.

بانصراف شوبنهاور عن علم الأخلاق المنطقي لكانْت، المبني على قانون أخلاقي غاية في التجريد، أعاد إعلاء مكانة الإحساس الأساسي الأخلاقي للإنسان: فخصلة الطيبة تلعب في علم الأخلاق عنده دورا أهم بكثير من اتباع قاعدة أخلاقية.

يبدو الربط بين المسائل الأخلاقية والمسائل الغيبية واضحا عند شوبنهاور خصوصا في توضيحه لمفهوم «إثم»: إنه ينطلق من نوع من الإثم يسميه «إثما أزليا». فكل الحيوات بما فيها حياة الإنسان مرتبطة منذ نشأتها بالإثم، وهي فكرة كما يرى شوبنهاور ـ قد تضمنتها التعاليم المسيحية في الخطيئة الموروثة. إن رأيه القائل، بأن الإثم يتواصل إنجابه في الوجود الإنساني، يجد تطابقا دينيا من ناحية أخرى في مذهب تناسخ الأرواح الشرقي. فالإنسان مزود بادئ ذي بدء بطبيعة محددة، تبدأ منها حياته وسلوكياته بصورة منطلقية مثل شلة صوف دائرية.

لا ينمحي هذا الإثم إلا باطفائه في اللاشيء. والإرادة المُتحوِّلة هي التي تقود إلى هذا اللاشئ: «هذا الذي تحولت الإرادة عنه ورفضت ما فيه» وطبقا لشوبنهاور هو «عالمنا الواقعي هذا غاية الواقعية بكل شموسه ومجراته لا شيء». إن مصطلح «لا شيء» المسوق على أنه خبر لا على أنه أداة نفي، والمتجانس مع المصطلح البوذي «Nerwana» دلاليا، هو آخر كلمة في كتاب «العالم كإرادة وتصور»، إنه كلمة الختام لمتشائم، يؤمن بأن هذا العالم المصاب بعاهة منذ ميلاده، والذي هو إنتاج الإرادة، لا يمكن إنقاذه.

احتاج كتاب «العالم كإرادة وتصور»، الذي ظهر عام ١٨١٩م عن طريق الناشر ف. ا. بروكهاوس، إلى سنوات عديدة، حتى ينتبه إليه جمهور أكبر. ظهر إنجاز شوبنهاور الرائع في البداية مثل جسم طائر فشل في طيرانه، في عصر كان مقتنعا بالسلطة التاريخية للعقل. ففي الخمسة عشر عاما الأولى بيعت منه مائة نسخة لا غير، وتحتم فرم القسم الأكبر من هذه الطبعة

للاستفادة من الورق. بالإضافة إلى ذلك دبَّ خلاف بين شوبنهاور وبين ناشر كتابه بسبب المكافأة، وهو الذي كان قد أقدم على مخاطرة تجارية كبيرة بنشره للكتاب. إن أحد أهم الأعمال الفلسفية في القرن التاسع عشر قد طواه النسيان عدة عقود.

أما شوبنهاور نفسه فلم يشك مطلقا في أهمية كتابه. فهو لم يكن يعرف التواضع في هذا الجانب، على الرغم من أو ربما بالضبط لأن بيئته لم توفر له أي نوع من النجاح أو إثبات الذات. في البداية ظل ينظر إلى الكتاب على أنه زانة القفز إلى العمل في السلك الجامعي. لكن جهوده في ترسيخ قدميه في جامعة برلين على وجه الخصوص، قلعة فلسفة هيجيل المكروهة منه، قد باءت بالفشل. فالطلاب لم يبدوا اهتماما كبيرا بمحاضرات الأستاذ غير المعروف، الذي لم يتم تعيينه بعد.

انتقل شوبنهاور في بداية ثلاثينيات القرن التاسع عشر إلى فرانكفورت على نهر الماين، واستعد للعمل هناك كعالم مستقل. في عام ١٨٤٣م أتم هناك الجزء الثاني من «العالم كإرادة وتصور»، الذي نُشِر في عام ١٨٤٤م مع الطبعة الثانية من الجزء الأول. لقد أضاف إلى كل قسم من الأقسام الأربعة الأساسية عدة مقالات، واصلوا الفكرة الرئيسية للجزء الأول ووسعوها. من هذه المقالات مقال «في حاجة الإنسان لما وراء الطبيعة» أو المقال المذكور في رواية توماس مان «عائلة بودينبروك» وهو «عن الموت وعلاقته بعدم إمكانية إبادة كياننا الجوهري»، هذه المقالات هي التي أسهمت كثيرا في شهرة الكتاب فيما بعد. لقد مهدت هذه المقالات الطريق للقضايا العقائدية الواقعية للإنسان، كما يمكن أيضا قراءتها بصورة مستقلة عن الأقسام الأخرى للكتاب.

لقد لبَّت المقالة الأخيرة خصوصا حاجة الكثيرين من القراء إلى «دين فلسفي»: لأن وجودنا الفردي على أي حال ليس إلا صورة للإرادة مطبوعة

بالإثم والأنانية، وينبغي أن يُفْهم الموت على أنه تطهير، فهو فرصة للتحرر من مظهر الأنا «فالموت كما يرى شوبنهاور هو لحظة ذلك التحرر من آحادية الجانب المرتبطة بالفردية، التي لا تشكل النواة الداخلية لجوهرنا». هذه النواة خالدة لا تموت.

بظهور ما يسمى «مؤلفات إضافية» لشوبنهاور عام ١٨٥١م، التي احتوت أيضا على «حكم لترشيد الحياة» الشهيرة، نالت مؤلفاته أخيرا تقديرا أكبر. فشوبنهاور الشيخ استطاع أن يتمتع في النهاية بالمجد، الذي كان يستحقه فعلا العمل العبقري لشوبنهاور الشاب. أما عن أنه كان يسمى «بوذا الفرانكفورتى»، فربما نظر إلى ذلك على أنه إطراء لا يخلو من دليل. فهو في النهاية يعتبر بكتابه «العالم كإرادة وتصور» أول فيلسوف أوربي مهم حقق دخول الفلسفة الهندية في التفكير الغربي.

صارت أعمال شوبنهاورعند نيتشه نوعا من التجربة الفلسفية الباعثة والموقظة. كما أن فلسفة الحياة للفيلسوف الفرنسي هنري بيرجسون لا يمكن أيضا تصورها بدون شوبنهاور. يوجد أيضا تشابه لافت للنظر بين شوبنهاور والتحليل النفسي عند سيجموند فرويد. من ذلك معرفة مدى زيف إيماننا بقدرة العقل، والمدى الفائق لوجود الدوافع الذاتية لحياتنا وسلوكنا في الغرائز الجسدية. أيضا دور الجنس، الذي أبرزه فرويد، يوجد أيضا عند شوبنهاور: كتعبير خاص لإرادة الحياة.

لقد حقق شوبنهاور تأثيرا واسع المدى عند الفنانين، ليس فقط عند الكتاب من أمثال توماس مان، وإنما أيضا عند الموسيقين مثل ريشارد فاجنر، والرسامين مثل ماكس بيكمار، كما أنه ليس غريبا أن تكتسب تشاؤمية شوبنهاورعصرنه خاصة في القرن العشرين، قرن الهمجية الشمولية والكوارث السياسية.

حتى يومنا هذا لا يخاطب شوبنهاورعادة الأكاديميين والفلاسفة المحترفين،

وإنما يخاطب عشاق الفلسفة، الذي لا يبحثون فقط عن مشاريع لرسائل دكتوراه رزينة. يكاد كتاب «العالم كإرادة وتصور» أن يكون الكتاب الوحيد بين كتب الفلسفة في المائتى عام الأخيرة، الذي وصل إلى تجارب كثير من الناس وإلى إحساسهم بالحياة، وراعى احتياجهم إلى الحكمة وإلى المعونة الفلسفية في الحياة. إن نظرية شوبنهاور، أن العالم هو وادى الشقاء والبؤس، وأن الطبع السيء للإنسان يبدو ثابتا، ستظل على أقل تقدير شوكة باقية في جسم الفلسفة.

الطبعات:

ARTHER SCHOPENHAUER: Die Welt als Wille und Vorstellung. München: dtv 1998.

تحليل طرق الحياة

زورين كيركيجارد
إِمّا ـ أَوْ (١٨٤٣م)

تتعامل كتب الفلسفة وهذه طبيعتها مع قضايا أساسية للغاية، فهي تنافس أو تُروّج نظريات، وتطلب من القارئ نسبة عالية من التركيز. إنها غالبا كما يقال في لغة العامة «جافة» جدا. لكن يوجد بعض الأعمال الرائدة في الفلسفة، التي تبدو بصورة مختلفة تماما. تأتى هذه الأعمال في رداء الأدب، لذلك تظهر فيها الشخصيات، وتحكى فيها القصص، وتساق الأمثال، أو تحتوي حتى على قصائد شعر. لقد ترددت مثل هذه الخصائص الأدبية بحق عن حوارات أفلاطون، لكن كتب فريدرش نيتشه أيضا قد جذبت القراء دائما أبدا بسبب مثل هذه الخصائص.

مثل هذه الكتب مغرية وخطيرة، فهي تقدم نفسها على ما يبدو أنها مطالعة سهلة الفهم. لكن هذا عادة فخ، لا ينبغي على الإنسان أن يقع فيه. فهذه الأعمال تتناول أيضا قضايا نظرية معقدة. إنها تقدمها فقط في غلاف جذاب بصورة خاصة.

أحد هذه الأعمال «الأدبية» الهامة والمعروفة في تاريخ الفلسفة كتاب «إمَّا ـ أوْ»، باكورة إنتاج عالم اللاهوت والفيلسوف الدنيماركي زورين كيركيجارد. لقد تم في حالة هذا الكتاب إخفاء النظرية بفنية خاصة للغاية.

إن الأمر يتعلق بكتاب ضخم، يقترب عدد صفحاته من الألف صفحة، ويتكون من مذكرات يومية وخطابات ومقالات وحكم. بنى كيركيجارد هذا الكتاب بشكل متشعب جدا، لا يستطيع أحد روائيٍّ ما بعد الحداثة أن يفعل أفضل منه. يتقدم إلينا في مقدمة الكتاب ناشر، يحمل اسما مستعارا. ثم يدعي أنه عند شرائه دولابا به مكتب، قد وجد مجموعة من الأوراق، التي من الواضح أنها تنتمي لأكثر من مؤلف، يسميها الناشر «أ» و«ب». كلاهما يعرف الآخر. يتم تقديم «ب» على أنه صديق «أ» الأكبر منه سنًّا. وهذا لا يكفي، فضمن أوراق «أ» توجد المذكرات اليومية «للمُغوِي»، الذي يدعى «أ» عليه من جديد، أنه ليس من بنات أفكاره، ولكنه قد وجده ليس إلا.

شيء واحد سيبدو للقارئ واضحا منذ البداية: كيركيجارد يبذل قصارى جهده، لكي لا تتم نسبة الآراء المذكورة في الأوراق إليه. إنه يتصرف في الحقيقة كروائي أو ككاتب مسرحي، يقدم شخصيات محددة على خشبة المسرح، ويسند إليها دورا يحدد معالم هذه الشخصيات وخصائصها، لكن هذا الدور لا يتطابق مع رأي المؤلف. أهو إذن كتاب لم يذكر فيه المؤلف ما يدور في عقله؟.

ليس الأمر هكذا بدقة. فكيركيجارد يحاول مثل كل فيلسوف أن يقدم نتائج تفكيره للقارئ، لكنه يقوم بذلك بصورة غير مباشرة. إنه اختار شكل الفلسفة «الأدبية»، لأن ما يريد أن يقوله لا يمكن تعليمه أو تعلُّمه نظريا. إلا أن ما يهمه هو الموقف من الحياة، و«الطريقة، التي ينبغي أن نعطيها لحياتنا. فالكلمة الألمانية، التي تعني «تحقيق الذات»، تعبر حرفيا وبدقة عن مقاصد كيركيجارد الفلسفية: مطلوب من الإنسان أن يكتسب أولا نفسه في الحياة، وهذا بالذات لا يستطيع القيام به إلا «بنفسه»، اعتماد على القرارات العملية الذاتية. لا تستطيع المفاهيم النظرية أن تكون في

هذا الصدد أكثر من «زانة القفز»، بمعنى وسيلة وليست غاية. إن هذا قد تم التأكيد عليه مرة أخرى في آخر جملة في الكتاب بالآتي: «فقط الحقيقة التي تنشأ تعتبر حقيقة عندك». هذه الجملة تمثل شفرة، أشار إليها كيركيجارد مرة أخرى قصدا في مذكراته اليومية. تشير كلمة «إنشاء» عنده إلى معاني «الإمساك المباشر، اغتنام الفرصة». فالحقيقة المهمة عند الإنسان هي فقط الحقيقة، التي يمتلكها عمليا في حياته. أما ما يتم معرفته نظريا، لكن لا تكون له نتائج في الحياة، فهو عند كيركيجارد يشبه بيتا يبنيه الإنسان، لكن لا يسكن فيه.

صاغ كيركيجارد لهذه الطريقة الأدبية غير المباشرة في كشف الحقيقة «للإنسان» تعبير «خبر الوجود». فخبر الوجود هو توضيح الإمكانيات، التي يجب على القارئ من خلال اتخاذ قرار بذلك أن يترجمها إلى حقيقة حياته الذاتية. يستطيع الفيلسوف، مثل الكاتب المسرحي، أن يوزع نظم حياة مختلفة على أدوار مختلفة، و«يعرض» هذه الأدوار أمام القارئ، وبذلك يمده بدعامة لاتخاذ القرار. فكتاب «إمَّا ـ أَوْ» يريد أن يكون بدقة: تحليلا لنظم الحياة المختلفة، وأن يمثل أساسا لاتخاذ القرار في كيف يريد الإنسان أن يعيش.

بذلك يضع كيركيجارد نفسه في تضاد مقصود مع فلسفة جورج فيلهيلم فريدريش هيجيل، الذي سيطر فكره على الحياة العقلية يومئذٍ. هيجل يرى أن الحقيقة عملية يتجلى بها العقل في التاريخ. لا يبقى للإنسان الفرد في هذه العملية كما بدا لكيركيجارد إلا دور المشاهد، الذي يشاهد أعمال وحركات عقل العالم مندهشاً، دون أن يعرف ماذا يُصْنَعُ به. لذلك اتجه كل اهتمام كيركيجارد على النقيض من هيجيل إلى ماذا يصنع الفرد حقيقة من حياته.

ليس غريبا إذن أن تكون لكتاب «إمَّا ـ أَوْ» علاقة وثيقة للغاية بحياة

مؤلفه. نشأ زورين كيركيجارد، المولود عام ١٨١٣م كأصغر ابن في بيت أسرة بروتستانتية صارمة، وكان هذا البيت مطبوعا بالأخص بالتدين المتجهم لوالده ميخائيل بيدرسين كيركيجارد. لقد نجح هذا الأب في الانتقال من ابن فلاح فقير من قرية يوتلاند إلى تاجر ميسور ومواطن من أهل مدينة كوبنهاجن، واستطاع أن يحقق لكل أبنائه الأمان المادي والتعليم الجيد. لكنه كان طوال حياته يعذبه الشعور بالذنب، الذي نشأ من حدثين: عندما كان شابا صغيرا، يائسا من ظروف حياته البائسة، سبَّ الله وهو بين مروج يوتلاند. وعندما أقام علاقة آثمة مع خادمة وهو الرجل المتزوج، حولها إلى علاقة مشروعة بعد وفاة زوجته.

فما لا يكاد يترك أثرا لدى الآخرين، وكانوا سينظرون إليه على أنه أقرب إلى زلات تغتفر، فجر في ميخائيل بيدرسين عقدة ذنب لازمته طوال حياته، وشكا متألما في نفسه: كيف سأقف بين يدي الله؟ أي عقاب سأناله؟ لقد كان يسأل نفسه هذين السؤال حتى وفاته. أيضا أطفاله يشاركونه هذا الإثم حسب رأيه، لذلك انتقى أصغرهم زورين عالي الموهبة، ليحمل عنه جزءاً من هذا الإثم، من خلال جعله يدرس ما يؤهله لأن يصير عالم لاهوت. لقد انتقل على الأقل إلى هذا الإبن الإحساس بالذنب والكآبة والإمعان في التفكير بصورة حقيقية. فالخطيئة والإثم، والعلاقة مع الله حياة نعيشها بجدية أم بفتور. كانت هذه هي القضايا المنتقلة من الأب، والتي لم تترك أيضا كيركيجارد في فلسفته مطلقا.

حاول الطالب كيركيجارد أن يتحرر أولا من ميراث والده شديد الوطأة المعنوية. فعندما التحق عام ١٨٣٠م بالجامعة وهو في السابعة عشرة من عمره، استفاد من الحرية الجديدة في الحياة الجامعية، واتجه إلى مسرات مجتمع كوبنهاجن. لقد أحب الأوبرا والمقاهي، كما أقبل على الأدب والمسرح. فقد كان يزور عروض أعمال موسيقاره المفضل موتزارت بانتظام.

حتى زيارة أحد بيوت الدعارة قد وردت عنه. فالشاب كيركيجارد قد تحول إلى تَنْبَلٍ ومتسكع معروف.

لكن المهم أن كيركيجارد قد أثبت أنه إنسان ظريف وخفيف الروح، قادر وحده على تسلية جلسة من الناس. كان أيضا كاتبا ذا أسلوب ممتاز، بدأ في نشر مقالات لاذعة في الصحف، مما تسبب في إغضاب والده. لقد وقع بعض هذه المقالات بالاسم المستعار «أ»، وهي أداة أدبية، تابعها في كتابه «إمَّا - أَوْ».

لقد انتهت هذه المرحلة من حياته عندما توفي والده عام ١٨٣٨م. لقد شعر الآن بأنه يتوجب عليه أن يحقق أمل أبيه فيه، وينتهي من دراسة علم اللاهوت. كان مستعدا للوفاء بالالتزامات وإقامة الارتباطات. في تموز (يوليو) ١٨٤٠م أدى امتحان الإجازة العالية في علم اللاهوت، وبعد ذلك بقليل خطب ريجيني أولْسنْ، ابنة إحدى أسر مدينة كوبنهاجن، التي تصغره بعشرة أعوام. لقد كانت علاقة حب «رومانسية» من الجانبين. لقد بدا أن الباب قد انفتح أيضا لحياة المدينة المرفهة: فكان أمام كيركيجارد الزواج الموثق والسلك الوظيفي في الكنيسة البروتستانتية الدنمركية.

لكن لم يتحقق من ذلك شيء. لقد لحقت به الكآبة المتأصلة فيه بعمق بعد الخطوبة بقليل. كما حل به الشك في قدرته على الانفتاح بلا تحفظ لشريكة حياة، وعلى تحمل مسؤليتها. لقد مرت شهور مؤلمة، حتى وصل كيركيجارد أخيرا في تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٤١م إلى فك الخطبة. أصبح الانفصال مأساة لكلا الجانبين. ظل الانفصال شوكة في جنب كيركيجارد، تلازمه طول حياته، لكنها أيضا تدفعه إلى الإنتاج المستمر.

لقد كان وداع ريجيني وداعا لحياة المدينة المعتادة. ابتداءً من هذا الوقت عاش كيركيجارد مقتنعا بأنه مكلف من الله بدور خاص: هو كـ «جاسوس لله» أن يعيد إلى الأسماع روح المسيحية الحقة مرة أخرى. إنه يعتبر نفسه

معتزلا للحياة، مستعدا لتقبل التهكم العلني، ومستغنيا عن الارتباطات الاجتماعية، كما هو مستغنٍ أيضا عن أي سلك وظيفي. لقد صار يتضح له أكثر فأكثر، أنه لا يوجد له إلا صورة واحدة، هي أن يتصالح مع نفسه، ويواجه العالم، ويكاشفه بسره وهو: وجود الأديب.

لقد أبان كيركيجارد عن موهبته المتميزة في الكتابة سلفا في بحثه العلمي للامتحان النهائي بالجامعة عن «مفهوم السخرية في علاقته الدائمة بسقراط». يتجه الآن مثل سقراط إلى الجمهور مؤمنا برسالة. فكما أراد سقراط أن يجعل مكنون علم الناس ميسرا للوعي العقلي، يريد كيركيجارد أن يوقظ وعيا دينيا جديدا. وبينما حاول سقراط الوصول إلى الناس بالحوار والمناقشة، يستعين كيركيجارد بالأدب. يختلف كيركيجارد في شيء أساسي واحد هو: كل الكتابات، التي يتحدث فيها إلى الجمهور مباشرة مثل واعظ كتاباته عن المسيحية بوقعها باسمه الشخصي. وبعكس ذلك، عندما يسوق مقولات غير مباشرة، بمعنى عندما يعرض سُبُل وإمكانيات الحياة بشكل أدبي فكاهي، يستخدم كيركيجارد أسماء مستعارة.

ينتمي كتاب «إمَّا - أَوْ» إلى النوع الأخير. يعتبر هذا الكتاب أول محاولة لكيركيجارد في المعالجة الأدبية لمشاكل وتجارب حياته الذاتية، وفي استخلاص فلسفة للوجود منها. فوقته الذي عاشه كرجل إجتماعي متمتع بالحياة، وعلاقته الفاشلة بريجينى خصوصا قدموا له المادة، التي استلهمها في شكل أدبي، وشرحها فلسفيا. إن فهمه لنفسه على أنه إنسان «وحيد» ومعتزل للحياة، يعبر عنها في الاسم المستعار للناشر «Victor Eremita» الذي يعني فيكتور معتزل الحياة.

تم إنجاز كتاب «إمَّا - أَوْ» في أحد عشر شهرا، من كانون الأول (ديسمبر) ١٨٤١م حتى تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨٤٢م. وقد لعبت الإقامة لعدة أشهر في برلين دورا هاما للغاية في عملية الكتابة.

يغادر كيركيجارد كوبنهاجن بعد انفصاله من ريجينى بقليل، في الخامس والعشرين من تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٤١م. بمجرد وصوله إلى برلين يستأجر حجرة بالقرب من جندار مينماركت، ليعيش فيها معتزلا عن الحياة. إن طرقه هي فقط الطرق التي تقوده إلى المسرح أو إلى الجامعة. إنه يستمع إلى محاضرات شيللنج، ويذهب إلى درس في تعليم اللغة الألمانية، ويقضي أجزاء أخرى من اليوم في الكتابة. هنا ينشأ الآن أكبر قسم من الكتاب. وعندما يسمع كيركيجارد بأن ريجينى قد أصابها المرض، يقرر في آذار (مارس) ١٨٤٢م العودة قبل الأوان إلى كوبنهاجن. وهناك يتم كتابة المخطوط.

ليست فقط العودة قبل الأوان هي التي تبيِّن أن كيركيجارد لم ينس علاقته بريجينى. العكس هو الصحيح، ففكره ومذكراته اليومية تتناول هذه العلاقة بصورة دائمة ومتواصلة. إنه يرى أيضا أن ريجينى هي المخاطبة بالكتاب بصورة خاصة. فهو يريد أن يحاول بالكتابة «أن يحررها من الوضع»، بمعنى أن يعرض العلاقة معها قصصيا على أنها تجربة حياتية مجردة، وأن يشوِّه نفسه بذلك على أنه مريب أخلاقيا، ليُسهل عليها الانفصال.

يقدم كيركيجارد في «إمَّا – أَوْ» شكلين مختلفين بصورة أساسية للحياة: في شكل الحياة «المحب للجمال»، الذي يتم وصفه بطرق متعددة في أوراق «أ». كان الموضوع أساسا هو المتعة، سواءً كانت في شكل شهوانى صريح أو في شكل عقلي مهذب. في كلا الحالتين تلعب الشهوة كجزء من هذه المتعة دورا كبيرا. كل هذا يتم النظر إليه على ضوء ما إذا كان «ممتعا»، ويزيد الإحساس بالحياة. يسمي كيركيجارد شكل الحياة هذا «محبا للحياة»، لأنه كبير الشبه بطريقة تواصلنا مع الفن. فالفن بالنسبة لنا أيضا موضوع للإثارة الحسية والعقلية الممتعة. إن الإنسان المحب للجمال يعيش للحاضر. ولا يستهويه لا التخطيط للمستقبل ولا مراجعة ماضيه الشخصي.

في مقابل ذلك نجد في القسم الثاني من الكتاب شكل الحياة «الأخلاقي»، الذي يعرضه «ب». إن شكل الحياة هذا لا يقصد إشباع الحاضر فقط، وإنما يستهدف المستقبل والاستمرار الدائم، ويتميز بأن الإنسان فيه، يدخل أيضا في علاقات ملزمة مع الآخرين. يسوق كيركيجارد في «إما ـ أوْ» علاقة الزواج مثالا متميزا للشكل الأخلاقي للحياة. إنها تبدو للوهلة الأولى أكثر مللا ورتابة من الحياة المحبة للجمال، لكنها تستطيع أن تواجه التنوع المؤثر لحياة المتعة بـ«شكل» موحد للحياة، وتوفر بذلك نوعا من الْهُويَّة للإنسان. إذن «إمَّا ـ أَوْ» يعني أصلا: إمَّا أن يختار الإنسان أسلوب الحياة المحب للجمال أو الأسلوب الأخلاقي في الحياة.

يتضح الاختلاف بين القسمين أيضا في تشكيلهما وفي تكوينهما. فأوراق «أ» في القسم الأول تحتوي على ثمانية نصوص مختلفة للغاية، تمت صياغتها أدبيا قصدا، أي طبقا للمطالب الجمالية. بينما يتكون النص الأول من مجموعة من المقطوعات النثرية، ذات طابع المذكرات اليومية، يحتوي النص الثاني على تحليل للشخصية الرئيسية في أوبرا «دون جيوفاني» لموتسارت. يتبع ذلك مقالات تلبس قناع «الخطب» أو «النقد»، تختتم في النهاية بـ«المذكرات اليومية للمُغَرِّر» المتخيلة.

أما أوراق «ب»، الأقل حجما بصورة كبيرة، فتتكون من ثلاث مقالات محبوكة برزانة، يوجهها «ب» إلى صديقه «أ». إنها تتخذ إلى حد ما أيضا شكل الخطابات التعليمية اللاهوتية، التي تحتوي على صلوات، كما تعتمد على بعض نصوص الإنجيل.

تظهر تجارب حياة كيركيجارد الذاتية أساسا في القسم الأول من الكتاب. فكثير من الأدوار المحبة للجمال والمتعة، التي تم عرضها في أوراق «أ»، قد أداها كيركيجارد نفسه في حياته. ليس من باب الصدفة أن توجد هنا قمة الآداء الأدبي. فكما أن تصوير الجحيم عند دانتي وميلتون ظل أكثر إقناعا

وأقوى تأثيرا من تصوير الجنة، يظهر عرض كيركيجارد لحياة المتعة وحب الجمال أكثر حيوية ووضوحا من مقالاته الجافة عن الحياة الروحية في القسم الثاني. هنا يصبح وصفه حيًّا، متعدد الألوان وواقعيا، وهنا يستطيع أن يظهر تميزه وتفوقه الأدبي.

إن النظرة إلى الحياة المحددة في حب الجمال أو بالأحرى في الشهوة براقة ومتجددة، لكنها تتحرك عبر هُوَّةَ الكآبة واليأس، وعلى محب الجمال والشهوة أن يتوازن فوقها كبهلوان يمشي على حبل. إنه مجرب دائم للحياة، لأنه مقتنع أساسا بأن الحياة في جوهرها لا معنى لها. إذن سيواجه دائما هذه الهُوَّة مباشرة، عندما لا يلعب أي دور أو عندما يفكر. عندئذ ستلح عليه فكرة أن ينهي حياته.

يعبر المؤلف «أ» في المقطوعات النثرية القصيرة، التي جمعها تحت عنوان (Diapsalmata) أي (عبر المزامير)، عن كآبته وقنوطه بصورة مباشرة: «حياتي لا معنى لها على الإطلاق، وعندما أنظر إلى مراحلها المختلفة. فإنها تصبح مثل كلمة (Schnur) في القاموس، التي تعني مرة خيطا لربط شيء، وتعني مرة ثانية زوجة الإبن». فالمحب للجمال وللشهوة إنسان يلبس دائما وبصورة متجددة أقنعة مختلفة، لكن ليس له وجه ذاتي، وليست له هُوِيَّة. المحب للجمال وللشهوة لا يحقق كيانا أو ذاتا، فهو دائما حسب الموقف واحد آخر.

يعتبر الإنسان المقابل أو الشريك عند المحب للجمال وللشهوة موضوع لا غير. فكما أنه هو لم يكوِّن لنفسه هُوِيَّة أو ذاتا يرى الآخر أيضا كذلك. إن الحياة عنده مسرح، يعتبر آداء الدور فيها هدفا في حد ذاته. لذلك لا يشعر بأنه يتوجب عليه المحافظة على المبادئ والقواعد الأخلاقية. إنه لم يزل لا يقبل قسوة الحياة مطلقا. فحياته في حالة تجريب مستمر.

لكن هناك أشكال مختلفة لنمط الحياة الشهوانية. فالمحب لحياة المتعة

والشهوة يستطيع أن يتلمس دائما المتعة الحسية المباشرة، مثل نحلة تطير من زهرة إلى زهرة أخرى، وأن يجد كفايته في ذلك. لكنه يستطيع أيضا أن يسعى وراء المتعة الرقيقة المغرية، التي ترتكز على تخطيط مرسوم. وعند ذلك سيتم تأجيل المتعة العاجلة الممكنة قصدا لصالح متعة نهائية أفضل. وهذا سيؤدى أخيرا إلى جعل الطريق هدفا، وإلى الاستمتاع بطريقة الحصول على المتعة نفسها، مثل خبير بقيمة قطعة فنية لا يقدر ثمنها بسبب مضمونها، وإنما بسبب طريقة العرض.

تظهر في أوراق «أ» شخصيتان نموذجيتان لنمط حياة المتعة والشهوة. الأولى هي «دون جوان»، الشخصية الرئيسية في أوبرا موتسارت «دون جيوفانى»، الذي يمثل موضوع مقال «المراحل الشهوانية المباشرة أو الشهوانية الموسيقية». الشخصية الثانية هي يوهانيس، الذي هو الشخصية الرئيسية في «المذكرات اليومية للمغرر». كلاهما معلم في الشهوانية، الأول بحكم طبيعته، والثاني من خلال تخطيطه

دون جوان مطبوع بواسطة الموسيقى، وبكيفية ممارستها للتأثير الحسي المباشر. فرسم الخطط ومتابعتها أمر غريب لا يعرفه. لذلك ينظر إليه كيركيجارد على أنه يشبه قوة طبيعية، تؤول إليه المتعة، ولا يعيش إلا في اللحظة الحاضرة.

في «المذكرات اليومية للمغرِّر» يعرض كيركيجارد في المقابل محب المتعة والشهوة المخطط الواعي. إنه لم يستوعب علاقته بريجينا أدبيا في أي عمل آخر أوضح من معالجتها هنا. لذا توجد هنا مقاطع كاملة، نقلها حرفيا من مذكراته اليومية وخطاباته الخاصة. لقد أراد بشخصية يوهانيس خصوصا أن يحقق مقصده في تحرير ريجينا من علاقتها معه «وتخليصها من الخديعة». ومن هذه الناحية أيضا لا يعتبر يوهانيس مطابقا لكيركيجارد: إنه شخصية مخططة بوعي. إنه المغرِّر، الذي أراد كيركيجارد تقديمه وعرضه، لكن لم

يكن هو نفسه مطلقا. تحكي «المذكرات اليومية» قصة افتعال علاقة مدبرة بصورة متكاملة، يصير فيها الطرف الآخر دمية خالصة للهو بها، وفي النهاية يلقي بها جانبا مثل آلة أصبحت بلاقيمة.

لا يريد يوهانيس على النقيض من دون جوان أن يستمتع فقط بالمرأة المغرَّر بها، إنه يستمتع أيضا بتنفيذ فنون الإغراء المخططة، التي رسمها مثل عمل فني. يلتقي يوهانيس صدفة بفتاة شابة هي كودريليا، التي يريد أولا أن يجعلها مستعدة للحب، بأن يحضر لها خطيبا. لكنه ركز اهتمامه أيضا في الوقت نفسه على أن يجعلها لا تحس بالسعادة في هذه العلاقة التقليدية، وعلى أن ينشأ عندها احتياج إلى «أكثر» من ذلك، دون أن تعرف بدقة ما هو هذا الـ«أكثر». حينئذ يعرض يوهانيس نفسه على أنه النقيض المثير للاهتمام، ويفوز بها لنفسه. وعندما تتم خطبتها في النهاية، يجعلها تصل إلى أنها تشعر أيضا أن شكل الخطوبة يمثل قيدا تريد التحرر منه، لإنقاذ حبها له من هذا القيد. يوافقها على ذلك، ويطلب لقاءها في مكان سري، حيث يقضي معها الليلة، ويهجرها في اليوم التالي.

لا دون جوان ولا يوهانيس يستطيع معرفة مغزى الحياة خارج إطار المثير والممتع. إن رفضهما أن يريا في الحياة أكثر من التسلية وقضاء وقت الفراغ، ورفضهما تكوين هوية دائمة، أوصلهما إلى علاقة خاطئة بالزمن. والإنسان في رأى كيركيجارد ليس مطبوعا فقط بالشهوة، وإنما أيضا بالعقل، بمعنى أنه على النقيض من الحيوانات يدرك الزمن بوعي، فهو يتذكر الماضي ويتصور المستقبل. يعطى كيركيجارد كمسيحي توضيحا لاهوتيا لهذا الفرق بين الإنسان والحيوانات. العقل بالنسبة للإنسان أداة يصل بها إلى العلاقة بالخلود وبالله. فعندما يريد أن يحقق وجوده كإنسان، يجب عليه عندئذ أيضا أن يدخل في علاقة عقلية واعية بالزمن. يجب عليه أن يكون قادرا على التعرُّف على نفسه في كل من الماضي والمستقبل على أنه هويَة

واحدة. إن حياة الحاضر فقط لا تكفي: فمشروع الحياة الخاصة يجب أن يشتمل على الماضي والمستقبل. ورغم أن المغرّر يوهانيس يقوم بخطوة أولى في هذا الاتجاه، عندما يتخطى الحاضر المباشر ويخطط لمتعة مستقبلية، إلا أنه أيضا لم يكتسب هوية بعد، لأنه في كل مغامرة يؤدي دورا جديدا.

لا يتحقق نيل الهوية وتعلم العلاقة الواعية بالزمن إلا في النظرة الأخلاقية للحياة. وهنا في القسم الثاني من الكتاب يقدم كيركيجارد شخصية مؤلف جديدة. فبينما يتم تقديم «أ» لنا على أنه رجل متع شاب، يحمل بعض خصائص كيركيجارد في شبابه، يدخل الآن في الموضوع من خلال «ب» ممثل نموذجي للصفوة أكبر سنا، آراؤه تشبه آراء المؤلف كيركيجارد. على النقيض «أ»، الذي يعيش بقناع متغير، يحمل «ب» اسما (فيلهيلم)، وله وظيفة (مستشار محكمة). أيضا أسلوبه لا يرقى إلى أسلوب القطع الأدبية الممتازة في الجزء الأول. «ب» يكتب بطريقة رزينة جافة. يتجه «ب»، صاحب الشأن والنفوذ والخبير بالحياة إلى صديقه «أ» الأصغر منه، ليقنعه بمزايا وفضائل حياة، تعارض حياة المتعة وتقف في سبيل الأنانية بالارتباط الدائم والالتزام الاجتماعي. نموذج صورة الحياة الأخلاقية هذه هو الزواج.

لا يريد «ب» اعتبار التناقض بين طريقة الحياة الأخلاقية وطريقة الحياة المحبة للجمال والمتعة تناقضا مطلقا. فالأرجح في رأيه أن طريقة الحياة الأخلاقية أسمى وأكثر تقدما من طريقة حياة المتعة. فلقد استوعبت النواحي الإيجابية لطريقة حياة المتعة، التي هي مثيرة وحتى ضرورية لحياة متحققه، لكن لا يجوز للإنسان أن يتوقف فيها. وبذلك لا يعتبر الزواج عنده زواج مصلحة أو لأسباب عقلية، وإنما هو علاقة مبنية على الحب، تتحول فيها شهوة العشق الحالمة إلى ثقة جوهرية، تهوّن الزمن وتجعله محتملا. لا تتحقق كل الخصائص الإيجابية لطريقة حياة المتعة المتعة الشهوانية والمهارة و«المثير للاهتمام» إلا في الزواج، الذي يمنحها في إطار الارتباط الاجتماعي شكلا

دائما. بالدخول في مثل هذا الارتباط الشهواني والاجتماعي في آن واحد تنشأ هَوِيَّة، تشتمل على الماضي والمستقبل.

لكن هذه الهوية لا تنشأ هكذا بسهولة، فهي ترتكز على الاختيار. وبمصطلح «الاختيار» يكون الإنسان قد وصل إلى مركز فلسفة كيركيجارد. إن «اختيار» كيركيجارد ليس أي «انتقاء»، وإنما هو الإمساك بما قد جُبِلَ عليه الإنسان نفسه. لا يحقق الإنسان ذاته إلا عندما يختار، وهذا معناه أنه يقبل نفسه كشخص بكل ما يخصه من ظروف وأحوال. وتعد في مقدمة ذلك ارتباطاته بغيره من الناس، الذين لا يتم الاعتراف بهم على أنهم إخوة في الإنسانية إلا بهذا الاختيار، والذين لم يعد يُنْظَرُ إليهم على أنهم أدوات لا غير. ينضوي تحت ذلك أيضا الماضي الخاص والمشروع المتجه إلى المستقبل. فبالاختيار يدخل الإنسان بوعي في الزمن وينشئ علاقة بالتاريخ.

يصف كيركيجارد قضية إنجاز مثل هذا الاختيار كما لو كان تجربة دينية مثيرة للاهتمام. أساس ذلك هو حالات الكآبة والحزن واليأس، التي لعبت دورا كبيرا في حياة كيركيجارد نفسه، والتي يواجهها أيضا عاشق الجمال والشهوة في مراحل معينة من حياته. إن المقصود هنا ليست الأحوال المزاجية البسيطة، وإنما الكينونات الأساسية الظاهرة عند كل إنسان، التي تندفع جلية، عندما تظهر فجأة أمام عينية حقائق الحياة الأساسية المحددة مثل الفناء وعبثية الوجود. حينئذ يرى الإنسان أنه يواجه مهمة أن يقبل نفسه وأن يصنع من حياته شيئا. تستيقظ في اليأس إمكانية حياة يتحكم فيها العقل، أي حياة أدركها التأثر الواعي فقط كشعور داخلي غير محدد. أما في اليأس فإن هذا الشعور الداخلي يشق طريقه على أنه صوت الضمير.

في الاختيار يصير الإنسان واعيا بحريته تلك، التي تمنح الحياة اتجاها وشكلا مسؤولا. هذا هو سبب الخلاص من حياة استسلمت «بلا اختيار» للمتعة. إن الوعي بالقدرة على الاختيار، والأخذ بإمكانية الاختيار على أنه

أخذ بالحرية والمسؤولية أهم عند كيركيجارد من المحتوى الخاص بالاختيار.

بذلك ينال كتاب «إِمَّا ـ أَوْ» لكيركيجارد أهميته الحقيقة. لقد بدا للعيان أولا كما لو أن موضوعه هو الاختيار بين طريقتين لتحقيق الذات في الحياة. إن «إِمَّا ـ أَوْ» يعني الآن: إما أن يقدم الإنسان على الاختيار مثل المتمسك بالأخلاق، ويحقق بذلك كيانا وهُوِيَّة، أو يتجنب الاختيار مثل محب الجمال والمتعة، ويعيش حياته من لحظة إلى أخرى هكذا بلا اكتراث. بالاختيار فقط، وبالوجود الاخلاقى لا غير ينضم الإنسان إلى الحياة الحقيقية بتحمله للتبعات وبتكفله كشخص بالمسؤولية عن تصرفاته وسلوكياته. يقول «ب»: «إن اختيار حب الجمال والمتعة ليس اختيارا. فالاختيار خاصة هو تعبير حقيقي مُلزم بالأخلاقيات».

لقد أكد كيركيجارد مرة أخرى بمصطلح الاختيار أنه لا يكفي لحياة يراد تقرير مصيرها أن نعرف كل ما كتب عن طرق الحياة وأشكالها وصورها. فعلى الإنسان أن يمثل صوته الخاص. لقد اتجه كعالم لاهوت في «إِمَّا ـ أَوْ» عبر ارتباط الزواج بين البشر مُتخطِّياً له إلى ارتباط الإنسان بالله. لقد أعطى هنا مصطلحاته الأساسية مثل «حرية» و«اختيار» أهمية دينية.

إن صراحة وعدم وضوح الوجود الإنساني، الذي يعبر عن نفسة بالحرية، مرتبط عنده ارتباطا وثيقا بمذهب الذنب الأزلي المنبثق من الدين المسيحي، الذي أبعد الطبيعة البشرية عن الله. لكن بقبول الحرية، وبالاختيار الواعي، وباغتنام هُوِيَّةِ ذاتية، يمتلك الإنسان إمكانية تجديد العلاقة بالله. في كتاباته المتأخرة أضاف كيركيجارد إلى كل من طريقة حياة المتعة وطريقة الحياة الأخلاقية طريقة الحياة الدينية، على أنها الأسمى والأصعب على الإطلاق. إنها تعبر عن نفسها هنا من خلال الاسم المستعار «فيكتور إيريميتا»، أي فيكتور معتزل الحياة. فهى تشير إلى وجود الفرد، الذي ضحى بكل الارتباطات الاجتماعية لصالح علاقة مباشرة بالله.

لقد كتب كيركيجارد فيما بعد أنه أراد بتأليف كتابه «إِمَّا ـ أَوْ» إثبات أن الإنسان يمكن أن يؤلف كتابا هاما باللغة الدنيماركية أيضا. لقد حقق هذا الكتاب المنشورعام ١٨٤٣م في الواقع نجاحا كبيرا في كوبنهاجن، لدرجة أن الصحافة قد منحت كيركيجارد اسم الشهرة «إِمَّا ـ أَوْ». كما أصبح شخصية معروفة في الحياة الدنيماركية العامة، تناله السخرية الباسمة أحيانا، لكنه أيضا كان مرهوب الجانب بسبب أسلوبه اللاذع.

لقد ظل «إِمَّا ـ أَوْ» أشهر كتب زوريسن كيركيجارد على الإطلاق، كما ظل بوابة الدخول لفلسفته. كما صار بداية سلسلة من المؤلفات المتتابعة المتلاحقة، التي نشأت جميعا في العقد الزمني من ١٨٤٠م إلى ١٨٥٠م. بينما أثارت هذه المؤلفات مناقشات حامية في الدنيمارك، ومارست تأثيرا كبيراعلى الحياة الفكرية في هذه الدولة، فإنها لم تكتشف في باقي أوربا إلا في أوائل القرن العشرين. حينئذ نظر الناس إليه وهو عالم أوائل القرن التاسع عشر في اللاهوت، الدنيماركي الأصل، على أنه المفكر العصري، الذي يؤكد مسؤوليات الإنسان عن حياته، لكنه تناول أيضا بالبحث تناقضات وتمزقات الوجود الإنساني، تلك التي اقتحمت وقتئذ الوعي العام.

لقد أصبح كيركيجارد فائق التأثير خاصة في الفلسفة الوجودية. إن نظريته القائلة بأن الإنسان يستطيع أن يكوِّن ذاتا وهُوَيَّةً فقط من خلال وعي بالحرية، ومن خلال علاقة واعية بالزمن، لم يكن آخر من تأثر بها مارتن هايديجر في كتابه الشهير «الوجود والزمن». كما أن الوجوديين الفرنسيين مثل جان بول سارتر والبير كامو كانوا يحملونه في متاعهم الفلسفي. أما عن أن الفلسفة الأدبية مثل فلسفة كيركيجارد قد أثرت في الأدب، فإن هذا ليس بمستغرب: فهي قد تركت آثارها في مسرحيات إبسن وفي قصائد ريلكه وفي أمثولات كافكا الغامضة ضمن ما تركت. لقد ذكرن

كيركيجـارد من خلال كتابه «إمَّا ـ أَوْ» بقوة، بأن الحيـاة ليسـت مشـكلة نظـرية خالصة، وبأنه لا يجوز أن يغيب الإنسان الفرد بقرارات حياته عن الفلسفة.

الطبعات:

SÖREN KIERKEGAARD: Entweder – Oder. Übersetzt von H Fauteck. München: dtv 2000.

كتاب القيمة الحقيقية (السلعية)

كارل ماركس

رأس المال (١٨٦٧م ـ ١٨٩٤م)

مسيرة أحد الكتب الفلسفية مثل مسيرة الإنسان، يندر توقعها. كم من مرة وقفنا مندهشين أمام حقيقة أن زميل التلمذة أيام المدرسة، الذي كان متواضع الذكاء، قد أصبح نجما وشخصية بارزة حاضرة في كل مكان؟ كم مرة فوجئنا بأن أحد المنطوين على أنفسهم، الذي كان موضوعا للسخرية، قد أصبح في بؤرة الاهتمام؟ فالظاهر أنه تفوتنا عند النظرة الأولى صفات وقدرات، تستطيع أن توضح سبب نجاح اجتماعي لم يكن متوقعا قبل ذلك.

أيضا الكتب الفلسفية الرائدة لا يلاحظ الإنسان دائما إِثْر نشرها سبب نجاحها وتأثيرها. هكذا الحال مع «رأس المال»، الكتاب الأهم الضخم لكارل ماركس، حيث أنه مؤهل عند النظرة الأولى لتنفير القراء أكثر من جذبهم. لذلك يتساءل الإنسان كيف أستطاع كتاب من ثلاثة أجزاء ويحتوى على ألفين وخمسمائة صفحة، يتناول العلاقات الاقتصادية المعقدة، ومزود بالجداول والحسابات التقديرية والأرقام، أي أنه كتاب يبدو أنه مؤهل بامتياز لأن يصير بضاعة كاسدة، كيف استطاع أن يتحول إلى أحد أكثر الكتب تأثيرا وإثارة للنقاش والبحث في العصر الحديث؟

لقد حقق كتاب « رأس المال » حقا نجاحا عظيما : فهو لم يصبح في أواخر القرن التاسع عشر وكل القرن العشرين أساس الفلسفة الماركسية فقط، وإنما وضع أصول حركة شعبية سياسية، تسعى تحت رايات الأحزاب الاشتراكية والشيوعية إلى تغير جذري للنظام الاجتماعي.

إنها بالتحديد قوة التفجير السياسي، هي التي صنعت تَفَرّد هذا الكتاب، وساهمت أساسا في نجاحه. لم يكن من المفروض أن يكون « رأس المال » نظرية فقط، وإنما أن يكون أيضا أداة عملية وسلاحا في الصراع السياسي. إن الكتاب لا يتنفس بعقلية مفكر متروّ، وإنما بعقلية قائد عسكري، يعد لهجوم بأن يفحص بدقة أرض الخصم.

يحاول الكتاب أن يكشف عن الآليات والحركات الداخلية للمجتمع الصناعي التجاري الحديث، ليوضح الطريق لكيفية وإمكانية إنهاء الأشكال الجديدة لاستغلال الإنسان، المتولدة من هذا المجتمع. إن هذا المجتمع « الرأسمالي »، المحكوم من « رأس المال »، يحمل في داخله سلفا بذرة تدمير نفسه. يصف ماركس هذا المجتمع كما يصف الإنسان اليوم نظام حاسب آلي، قد تلوث منذ لحظة برمجته بفيروس مدمر. إنه نظام إجتماعي سيصطدم يوما مّا بحدوده الذاتية فينهار، وبذلك يفسح المجال لتحقيق مجتمع إنساني حر.

لذلك أراد « رأس المال » أن يكون أكثر من تحليل اقتصادي ضخم مكتوب، وأن يصير أكثر من كتاب عن القيمة والإنسان وأمور المجتمع التجاري. فخلف « القيمة التجارية » يجب أيضا أن تتضح « القيمة الحقيقية »، التي ينالها الإنسان وعمله في مجتمع خالٍ من الاستغلال. لقد أراد ماركس أن يبين الشروط، التي يستطيع الإنسان في ظلها أن يعود « إنسانا »، والتي يمكن أن تعيد العدالة الاجتماعية إلى نصابها.

لا يتطلب مثل هذا العمل معرفة شاملة فائقة فقط، واجتهادا لا يكل،

وقوة إرادة، وإنما أيضا إدراكاً ووعياً نضالياً بارزاً بالرسالة. لقد انطبق كل هذا على ماركس. فالوعي الذاتي المطبوع، المصحوب بعدوانية هجومية في التعامل مع خصومه قد ميزه منذ وقت مبكر.

لقد كانت على وجه الخصوص بواعث دينية وفلسفية هي التي حددت تفكيره في شبابه. ولد ماركس في مدينة ترير مقر الأسقفية، التي كانت في الماضي جزءا من أقليم الراين البرويسي. ينتمي من ناحية الأب والأم أيضا إلى عائلتين عريقتين من أحبار اليهود. في البداية تحول والداه من اليهودية إلى البروتستنتية. فالوالد، رجل القانون المثقف ثقافة فلسفية، اعتنق مثل كثير من اليهود المندمجين في المجتمع فكر عصر التنوير. نجد في تفكير ماركس عنصرين من تقاليد الأحبار هما: الفطنة المنطقية الدارسة في الشرح المتعمق للنصوص، والإيمان بالمسيح المنتظر، الذي سيخلص الإنسانية يوما مَّا من وضعها المعذب. ورغم أن ماركس قد وصف الدين بأنه «أفيون الشعوب»، إلا أنه تبنى الفكرة اليهودية المسيحية في التطور التاريخي الصحي.

أحد أسباب ذلك هو أن هذه الفكرة كانت قد وجدت طريقها إلى الفلسفة منذ زمن. هكذا اعتقد جيورج فيلهيلم فريد ريش هيجل، فيلسوف أوائل القرن التاسع الألماني فائق التأثير، أنه يوجد في أفق التاريخ الإنساني وضع يعود فيه الإنسان إلى «وعيه الذاتي». لكن ماركس كان مقتنعا على النقيض من الفلاسفة الآخرين، الذين أولوا التاريخ تأويلا دينيا بأن هذا الوضع سوف ينتجه الإنسان.

يرى هيجل أن التاريخ الإنساني قضية حتمية لصيرورة الوعي وتحقق العقل. ففي النهاية تقوم علاقات «عقلانية» كما هو الحال أيضا في الدولة الحديثة، التي تسود فيها الحرية والعدالة. لقد اعتقد هيجل أن فلسفته هي التي تناولت هذا التطور وأبرزته لأول مرة، وأنه هو ومعاصروه يعتبرون شهود تحقق العقل في الثقافة والسياسة. لذلك فإن هيجل، الذي ظل يعمل أستاذا

بجامعة برلين حتى وفاته عام ١٨٣١م، كان ينظر إليه أيضا على أنه فيلسوف دولة بروسيا.

عندما بدأ ماركس الدراسة الجامعية من ١٨٣٥م حتى ١٨٤١م أولا في بون ثم في برلين، كانت الفلسفة الجامعية لم تزل خاضعة تماما لتأثير هيجل. لقد أنشأ ماركس فكره الفلسفي الذاتي استنادا إلى هيجل مع وضع الحدود الفارقة بينهما. انضم في برلين إلى ما سمي «الهيجليون الشبان»، الذين اعتنقوا فكرة هيجل عن التقدم الحتمي، لكنهم توصلوا إلى حكم آخرعلى الواقع المعاصر مغاير تماما: فبدل تحقق العقل رأوا حولهم قبل كل شيء شقاءً واضطهادا سياسيا. لقد كان الهيجليون الشبان متمردون فلسفيا وسياسيا. فالعقل لا يقف حسب إدراكهم إلى جانب الأوضاع المعاصرة، وإنما يقف إلى جانب الحركات الديمقراطية الثورية الجديدة.

لقد كان كارل ماركس بين هؤلاء المتمردين، بل أشدهم تمردا على الإطلاق. كتب الشاب فريدريش إنجلز شعرا عن الطالب ماركس يقول فيه: «من الذي يطارد بعنف وحشي الشاب الداكن البشرة، القادم من ترير، عنيف قوي البنيان... مكورة قبضة اليد المشاكسة، يهدر نشاطا عجيبا، كما لو أن ألف شيطان قد أمسكوا بناصيته». إن موقفه السياسي قد سد أمامه الطريق أيضا إلى مهنة التدريس في الجامعة. من ثم اتجه بعد انتهائه من دراسته الجامعية إلى العمل صحفيا. لقد ارتقى العمل الصحفي بتطور فلسفته السياسية، بأن أرغمه على أن يناقش مشكلات الواقع بطريقة أكثر عمقا.

لقد شهدت بدايات القرن التاسع عشر تحولات سياسية واجتماعية هائلة. فالتصنيع، والانفجار السكاني، وموجة الهجرة من الريف إلى المدن، كل ذلك قاد نتيجة للثورة الفرنسية إلى مطالبات دائمة ومتجددة بدساتير ديمقراطية وإصلاحات اجتماعية. لقد بدا أن المجتمع قد استخرج بسرعة

متعجلة موارد وثروات جديدة، لكنه أنتج أيضا طبقة من العمال الكادحين (عبيد الأجر) الجدد، هم عمال المصانع. ومن الآن فصاعدا صارت «المشكلة الاجتماعية» موضوعا للفلسفة.

لقد كان هيجل قد قدم من قبل مصطلح «مجتمع المهن» للتعبير عن المجتمع الحديث المبني على الملكية الخاصة وعلى تقسيم العمل، وأكد على الدور المركزي للعمل في نشأة وتطور هذا المجتمع. لكنه ظل بالمفهوم الفلسفي «مثاليا»، بمعنى أنه جعل الأهمية الحاسمة للمثالي، ومن ثم للتطورات التاريخية الثقافية والفكرية في الدين والفن والقانون والفلسفة. فالعقل عنده هو الفاعل المؤثر في التاريخ. على النقيض من ذلك يرى ماركس أن القوى المحركة للتاريخ توجد في القضايا «المادية» بمعنى الأوضاع الاقتصادية للمجتمع. ليس الإدراك هو الذي يتحكم في «الوجود» عند ماركس، وإنما العكس، ف «الوجود» هو الذي يحدد «الإدراك» ويحكمه. لقد صار ماركس «ماديًا» فلسفيا، ادعى أنه سيقوم بقلب فلسفة هيجل رأسا على عقب.

لكي يفي بادعائه هذا، تحتم عليه أن يتمرن ويتكيف مع الحتميات الاقتصادية. لقد كان ماركس ابن عصر الايمان بالعلم، الذي رفع راية استبدال البحث التجريبي الدقيق بالتأملات الغيبية. لذلك اتهم المنظرين السابقين للاشتراكية بأنهم بنوا نظرياتهم على الأوهام والأحلام. أما هو فيريد أن يعتمد على التحليلات العلمية.

بعد أن فصل من عمله كمحرر في بروسيا بسبب مقال سياسي لم تحمد عقباه، بدأ في دراساته الاقتصادية نهاية عام ١٨٤٣م في باريس. كانت أولى الشواهد الهامة على هذه الدراسة هي ما يسمى «مخطوطات باريس» لعام ١٨٤٤م، التي لم تزل معالم فلسفة هيجل واضحة فيها بصورة كبيرة. فمصطلحا «العمل» و«الاغتراب»، اللذان لعبا دورا كبيرا عند هيجل،

يشرحها ماركس شرحا «ماديا»، أي اقتصاديا. لقد أبرز ماركس أهمية العمل الحر الخلاق لتحقيق ذات الإنسان: في العمل فقط يصير الإنسان إنسانا. بينما العمل بأجر، المبنى على بيع القدرة على العمل، هو أساس الاغتراب الإنساني.

لقد أسبغ فكرة المسيح المنتظر عن اكتمال دورة التاريخ ونهايته على دنيا العمل والإنتاج. إن أحد أشهر نتائج فلسفة التاريخ الجديدة هذه هو «بيان الحزب الشيوعي»، الذي ألفه كل من ماركس وانجلز معا، ونشر في نفس عام ثورة ١٨٤٨م.

هنا يتم عرض التاريخ، على أنه سلسلة من صراع الطبقات، بين كل من الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، يشتعل من جديد في كل نظام اجتماعي. ومع ذلك فإن كل واحد من هذه النظم الاجتماعية ينتج من ذاته طبقا لنموذج هيجل القوى التي تؤدي إلى التغلب عليه وتخطيه. إن هذه القوى في المجتمع الرأسمالي الحديث هي اليد العاملة في الصناعة، أي طبقة العمال، التي تجد نفسها في صراع مع الطبقة الوسطى المالكة، أي مع البرجوازية. لقد آل إلى طبقة العمال دور المسيح المنتظر الجديد. بثورة الطبقة العاملة، وبالانتصار على المجتمع الرأسمالي، لم يعد ينشأ الآن شكل جديد للاضطهاد، أو صورة جديدة للصراع الطبقي، لأن هذه الثورة ستؤدى إلى القضاء على أي نوع من أنواع السيادة الطبقية في المجتمع الشيوعي. إن الجملة الختامية «للبيان الشيوعي» القائلة: «يا عمال العالم اتحدوا» كانت نفخة البروجي في نوبة الصيحان، التي أعلنت عن وصول المسيح المنتظر الجديد.

لكن العمل الأساس لم يتم إنجازه بذلك. فلقد كان على ماركس أن يبين، أن هذا المجتمع محكوم حقيقة بآليات، يتحتم أن تؤدي في النهاية إلى تحطيمه، أي إلى ثورة اجتماعية. كان عليه أن يوضح القوانين التي

يخضع لها العمل بأجر، وماذا يحدث للمنتجات، التي يتم إنتاجها في إطار المجتمع الرأسمالي. بتعبير آخر كان يجب عليه أن يصف ويشرح قضية العمل والاغتراب داخل المجتمع الرأسمالي بدقة.

بعدما طرد ماركس بسبب أنشطته السياسية من فرنسا كما طرد أيضا من بلجيكا وبروسيا، ذهب إلى انجلترا عام ١٨٤٩م على أنه إنسان بلا جنسية، حيث وجد مهجره النهائي. لقد عاش هو وعائلته حينئذ في ظل ظروف مادية غاية في القسوة. لقد كان يتكسب قوته من المقالات الصحفية. أثبتت انجلترا أنها على كل حال مكان مثالي للعمل الذي يقصده. هذه الدولة، التي كان التصنيع فيها في أقصى درجات التقدم، أتاحت له أفضل ظروف المشاهدة والدراسة. تعمق ماركس في انجلترا في دراساته الاقتصادية. اهتم على وجه الخصوص بتاريخ علم الاقتصاد. لقد صار هذا العلم عنده فرعا أساسيا للفلسفة، أي صار هذا الذي سماه أرسطو فيما مضى «الفلسفة الأولى». أما الفيلسوف الأول، الذي فتح الفلسفة السياسية لعلم الاقتصاد الحديث وكسبه لها، فهو جون لوك في رأى ماركس، الذي قد ربط في نهاية القرن السابع عشر وضع المواطن بالعمل والملكية الخاصة.

المهم أنه في بريطانيا العظمى، في بلد التصنيع، قد شهد علم الاقتصاد في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر تقدما كبيرا. فالمنظرون مثل آدم سميث وديفيد ريكاردو أو توماس روبرت مالتوس بحثوا على سبيل المثال العلاقة بين قيمة سلعة ووقت العمل، أو العلاقة بين النمو السكاني والرخاء الاجتماعي. أما جون ستيوارت ميل، المعارض الليبرالي الكبير لماركس، فقد أيد حقا في كتابه المنشور عام ١٨٤٨م «قواعد الاقتصاد السياسي» الإبقاء على طريقة الإنتاج الرأسمالية، لكنه وقف أيضا بجانب التوزيع والقسمة العادلة لثروة المجتمع.

لقد قضى كارل ماركس وقتئذ أياما لا تعد ولا تحصى في المتحف

البريطاني، ليحصل على دقائق الخبرة الاقتصادية. ابتداءً من أوائل خمسينات القرن التاسع عشر شرع في وضع خطط وتصورات جديدة بصورة مستمرة لمؤلفه الكبير الهام في الفلسفة الاقتصادية. تشكلت في المدة من ١٨٥٧م حتى ١٨٥٨م «مختصرات في نقد الاقتصاد السياسي»، التي لم تنشر إلا في القرن العشرين. في عام ١٨٥٩م ظهر كتاب «في نقد الاقتصاد السياسي». تناول الكتابان مشكلات، لعبت فيما بعد دورا في الفصول الأولى من كتاب «رأس المال»، تدور حول قضية كيف ينشأ رأس المال في إطار انتاج السلع. نقطة انطلاق هذه القضية هو العمل، إلا أنه العمل، الذي يعرض بذاته في السوق مثل سلعة: «عمل حر ومقايضة لهذا العمل في مقابل المال، لإعادة إنتاج المال واستغلاله» هذا يصفه ماركس بالشرط الحاسم للنظام الرأسمالي.

في بداية ستينات القرن التاسع عشر تكونت الخطة النهائية للكتاب مثلما ظهرت فيما بعد في أجزاء «رأس المال» الثلاثة. في البداية تم بحث قضية إنتاج السلع وتكوين رأس المال («قضية إنتاج رأس المال»)، ثم دورة رأس المال في حركة السلع («قضية دوران رأس المال»)، وأخيرا («القضية الشاملة للإنتاج الرأسمالي»)، التي تحتل فيها طرق تكوين الربح مكان الصدارة.

أخيرا استطاع ماركس في نهاية عام ١٨٦٥م أن يتم مخطوطه. لكن تتحتم عليه أيضا أن يعده للطبع. من يناير ١٨٦٦م حتى مارس ١٨٦٧م انتخب منه الجزء الأول، الذي ظهر أيضا في نفس العام. لقد شغله كل من نشاطه السياسي وأعماله الصحفية من إعداد الأجزاء الباقية للنشر. لقد أنجز هذه المهمة مؤخرا بعد وفاة ماركس صديقه فريدريك إنجلز، الذي نشر الجزء الثاني ١٨٨٥م والجزء الثالث عام ١٨٩٤م.

إن قراءة «رأس المال» ليست سهلة، كما أنها أيضا ليست قراءة جافة.

فماركس كفيلسوف، يقتفي أثر الحتميات تحت المظاهر في كل مجال، ويعقد مقارنات مع القطاعات الحياتية الأخرى، ويطعم عرضه لذلك بتعليقات قوية إلى حد ما. إنه يثبت أنه مجادل موهوب، يمتلك ناصية الأسلوب الضليع، الذي يذهل القارئ بالصور الجلية والاستشهادات الأدبية. فالجزء الأول على وجه الخصوص، الذي يعتبر أيضا الأهم فلسفيا والأكثر تأثيرا، يبين الأسلوب الفريد لمؤلفه ماركس.

يصف ماركس مجتمعا محكوما بالتناقض بين الأيدي العاملة (البروليتاريا) والرأسماليين (البورجوازية). فالعامل يصنع بعمله قيمة، والرأسمالي يستولي عليها ويضاعفها، أي «يستغلها». يعتبر العامل نموذجا جديدا في تاريخ العمل. فهو لم يعد فيما يعمل ولا في كيفية عمله مرتبطا بقواعد وتقاليد العصور الوسطى الخاصة بالطوئف الحرفية وعلى النقيض من ارباب الحرف التقليدية، لم يعد أيضا يمتلك أي أدوات إنتاج. إنه لا يملك شيئا غير القدرة على العمل، التي يتحتم عليه أن يبيعها في سوق العمل. وفي المقابل يمتلك الرأسمالي ويستحوذ على كل أدوات الإنتاج، التي منها بجانب الشركات والآلات والمواد الخام وغيرها أيضا قدرة العامل على العمل.

هذا المجتمع، الذي يفصل فيه بين العامل وأداة الإنتاج، يعتبر في رأي ماركس نتيجة للتطورات التي حدثت في أوربا عبر مئات السنين. لقد نشأت الطبقة العاملة (البروليتاريا) بنزع ملكية الأرض من قسم كبير من سكان الريف خطوة خطوة، فهاجروا إلى المدن، وكونوا هناك مخزونا جديدا من الأيدي العاملة. ومن جانب آخر تجمع من الاستئجار والتجارة ومن النهب الاستعماري، وأيضا من خلال نظام الائتمان المحمول من البنوك، رأس مال أساس في أيدي قلة، مكن من الإنتاج الصناعي إلى حد كبير.

يصف ماركس الحركتين بمصطلح «التراكم الأولى»، بمعنى تكدس

الأيدي العاملة الحرة الطليقة من كل قيد من ناحية، وتكدس رأس المال الخاص من ناحية أخرى. يضع ماركس في بداية كتابه تحليلا للسلعة، التي يسميها «صورة الخلية الاقتصادية» لرأس المال. فالمجتمع الرأسمالي مجتمع (سلع) تجاري.

من خلال تبادل السلع ودوران السلع يستطيع الرأسمالي أن يحصل على أرباحه. خلف نوع وطريقة نشأة قيمة السلعة يتخفى سر النظام الرأسمالي. يقول ماركس: «تبدو السلعة للوهلة الأولى شيئا بديهيا تافها. لكن تحليلها يبين أنها شيء معقد جدا ومليء بالمراوغة الميتافيزيقية والصعوبات اللاهوتية». لكل سلعة في رأي ماركس قيمة استعمال وقيمة تبادل. تقدر قيمة الاستعمال بمدى فائدة السلعة، ومن ثم بالمادة التي تتكون منها وبمدى صلاحية هذه المادة للاستعمال.

تقدر السلعة في مجتمع السوق الرأسمالي بقيمتها التبادلية على الأخص، التي تعبر عن نفسها بالعملة النقدية. فالقيمة التبادلية هي القيمة الحقيقية للسلعة. في القيمة التبادلية، بمعنى في علاقة السلع ببعضها، تنعكس في رأى ماركس «في شكل طيفي» العلاقة القائمة بين العمال من خلال محصول العمل وإنتاجه. بذلك تتحول السلعة إلى نوع من الصنم المعبود، لأنها نسبت لها خصائص هي في الأساس خصائص لعلاقات إنسانية.

يصف ماركس الطريق الذي يقطعه منتج العمل أي السلعة في المجتمع الرأسمالي، كما لو أنه يصف قضية تحول ديني صوفي، يريد «رأس المال» أن يزيح عنها الستارويوضحها. إن الطريق من سلعة إلى أخرى يمر عبر النقود. فالسلعة تباع، وبالربح يتم شراء سلعة أخرى. فالرأسمالية تتميز إذن بأن النقود تصبح خلال ذلك سلعة، أُدخِلَت في تبادل السلع، حيث تتكاثر فيها. إن النقود تخلق مقياسا للقيمة، يمتد إلى كل السلع، وبذلك يجعل المقايضة المباشرة للمنتجات العينية ببعضها أمرا لا لزوم له ولا جدوى منه،

فهو دور قد علق عليه ميفستو ساخرا في الجزء الثاني من مسرحية « فاوست » لجوته قائلا:

إن مثل هذه الورقة
بديلة اللؤلؤ والذهب
مريحة جدا
بها يعرف كل إنسان ما قد ملك
بها الإنسان لا يحتاج للفصال والمساومة
ولا يحتاج للمقايضة
بها الإنسان يستطيع حسبما يرغب
الافتتان بالشيء اللطيف والنبيذ

إن النقود ليست وسيلة دفع مريحة فقط، إنها ساحر النظام الرأسمالي. يقول ماركس: « ولأنه لا يبدو على النقود ما الذي يتحول إليها، فإن كل شيء يتحول إلى نقود سواء أكان سلعة أو لم يكن سلعة ». فالرأسمالبة نظام يمكن الحصول فيه على كل شيء بالنقود، حيث فيه إذا كل شيء معروض للبيع. عندما يفهم الإنسان كيفية التكاثر العجيب للقيمة المنتجة من خلال العمل تحت عباءة النقود، دون أن يستفيد منها هذا الذي قام بالعمل، فإن الإنسان يكون قد فطن وكشف سرما يحدث في مطبخ الساحر الخاص بالنظام الرأسمالي.

إن الأمر الحاسم عند ذلك هو تحول النقود إلى رأسمال، إلى ما يسميه ماركس « القيمة المستَغِلةّ بنفسه، التي تتكاثر بصورة مستمرة في عملية دوران السلعة. ليس ما يميز النظام الرأسمالي هو دورة سلعة - نقود - سلعة، وإنما هو دورة نقود - سلعة - نقود. فالرأسمالي يشتري سلعة ويبيعها بالتالي بنقود أكثر. هذا المال المتكاثر بذاته بصورة مستمرة « المستفيد بنفسه »

يسميه ماركس «رأس المال». فمغزى أو عبث النظام الرأسمالي في التكاثر المستمر واللانهائي لرأس المال. إن قيمة رأس المال عند ماركس «قد حصلت على النوعية الخفية، التي تحدد القيمة، لأنها هي قيمة. إنها تلد شبابا نشطين أو تضع على الأقل بيضا من ذهب».

يسمي ماركس الإيراد الإضافي من بيع إحدى السلع، ومن ثم الأساس للتكاثر المستمر لرأس المال «قيمة مضافة». لكن أين يوجد أصلها؟ يستطيع الإنسان بالطبع أن يبيع سلعة بسعر أغلى من سعر شرائها. لكن ماركس ركز اهتمامه على سلعة أقيم دائما أبدا من سعرها. هذه السلعة هي القدرة على العمل، التي يشتريها الرأسمالي من سوق العمل «الحرة». ففيها وليس في السوق يوجد مصدر كل قيم السلع.

من النظرة الأولى يعتبر شراء وبيع القدرة على العمل اتفاقا بين طرفين متساويين ليس إلا: أحدهما يعطي شيئا والآخر يدفع مقابل هذا الشيء. لكن العامل يعطي في الحقيقة أكثر مما نال من أجر. فالرأسمالي يدفع في مقابل إنجاز العمل بالضبط ما يكفي بالكاد لأن يستطيع العامل به أن يحافظ على قدرته الذاتية على العمل. إلا أنه تكمن في السلعة، التي أنتجها العامل، قيمة أكبر مما دفع الرأسمالي في مقابل سلعة القدرة على العمل. إذن يوجد فائض قيمة، قيمة مضافة، استولى عليها الرأسمالي. هذه القيمة المضافة تمكن من تكوين رأس المال، ببيع السلعة بسعر أعلى في السوق. فالعامل يبيع للرأسمالي على هذا النمط كما يصور ماركس دجاجة، لكنه لا ينال في مقابل ذلك إلا ثمن عدة بيضات قليلة. فاستغلال العامل يعبر عن نفسه في فائض القيمة. «فالعامل» كما يقول ماركس «ينتج إذن الثروة الموضوعية باستمرار كرأس مال، كقوة غريبة عنه، مستغله له ومسيطرة عليه متحكمة فيه».

تؤدي تبعية وتوقف الإنتاج الرأسمالي للسلع على كل مصلحة ربحية

خاصة في رأي ماركس إلى أنه في إطار مجمل الاقتصاد القومي لا يتم الإنتاج المخطط، وإنما يتم الإنتاج بصورة فوضوية. فلا ينتج بالدرجة الأولى ما هناك احتياج إليه، أو ما هو مفيد، ولكن ما يعد بأكبر ربح. رأس المال في حالة بحث متواصل عن أسواق جديدة لتصريف المنتجات. فالنظام الرأسمالي مثل حيوان شره، لا يكتفى بالوجبات العادية، وإنما يبتلع كل لقمة تظهر أمام أسنانه.

في هذا يصاب الحيوان بانتظام بالتخمة، ولذلك يتحتم عليه من وقت لآخرالالتزام بنظام غذائى (ريجيم)، والمسألة كالتالي: يتسم النظام الرأسمالي بفترات نشاط إنتاجى متوسط، لكن أيضا بفترات إنتاج مفرط، وبفترات إشعال الحالة الاقتصادية، اللائى يتبعهن من ناحية أخرى فترات كساد، يتحتم فيها تخفيض الإنتاج وفصل عدد كبير من العمال. إنه النظام الذي ينتج أزماته الذاتية بصورة مستمرة. في مرحلة متطورة، ستظهر هذه الأزمات في رأي ماركس مرة كل عشر سنوات تقريبا. فقوانين النظام الرأسمالي قوانين صعود وهبوط دائمين، لا يملك الإنسان فيها من أمره شيئا، وإنما هو ضحية.

لكن دورة الأزمات تلك لم تزل لا تؤدي وحدها إلى إنهاء النظام. إن الأكثر حسما في ذلك هو التناقض الأساس بين الطريقة والكيفية، التي يتم بها الإنتاج، والطريقة والكيفية، التي يتم بها الاستفادة من المنتجات. فالإنتاج المتسم بتقسيم العمل قد تم إعداده وتوجيهه في سياق المجتمع كله: إذ لم يعد يتم لتوفيرالمواد التموينية الشخصية أو لسوق محلية، وإنما يتم إنتاج المنتجات، التي هدفها وغرضها أولا هو إطار سوق مجتمعي كبير. لا يمتلك هذه المنتجات ولا يستفيد منها على كل حال إلا عدد قليل جدا. هذا التناقض «المتنافر»، أي الذي لا يمكن حله، بين الإنتاج المجتمعي والتملك الخاص يؤدى إلى تطورين، يدمرا في النهاية هذا النظام من الداخل. ...

ماركس هذين التطورين على أنهما وجهين لقانون واحد، يسميه «القانون العام للتراكم الرأسمالي».

أول هذين التطورين يؤدى إلى تراكم رأس المال دائما في أيدٍ أقل. يسمى ماركس هذا «عملية التمركز». فالرأسماليون الكبار يستطيعون الإنتاج بشكل أرخص، ويستطيعون توسيع مساحة إنتاجهم، التي يصيرون بها بمعزل عن الأزمات بصورة أكبر. عندما تصبح المصانع الأصغرغير مربحة، وغير قادرة على الاستمرار في المنافسة، تشترك حينئذ في المصيرمع الأسماك الصغيرة الموجودة في حوض سمك القرش: سيتم التهامها.

لكن لم يزل لتراكم رأس المال جانب آخر. يصب قسم يكبر دائما من رأس المال المتراكم يسميه ماركس «رأس المال الثابت» في وسائل الإنتاج، ومن ثَمَّ على سبيل المثال في تجديد الآلات. قسم آخر يصغرويقل دائما، يصب على أنه «رأس مال متغير» في تكاليف الأجور، ومن ثم في شراء القدرة على العمل من خلال تجديد الآلات ترتفع دائما إنتاجية العمل، بحيث تنتج تكاليف أجورأقل بصورة دائمة إيرادا أكبر بصورة دائمة.

هذا يؤدى إلى أنه ليس فقط في الأوقات السيئة اقتصاديا، وإنما أيضا في أوقات الرواج الاقتصادي يتم تشغيل أيدعاملة أقل بصورة مستمرة، وهي عملية نعرفها على أنها «التنظيم الاقتصادي» للمصانع والشركات. لكن هذا يعني في نفس الوقت، أن النظام الرأسمالي ينتج عددا متزايدا بشكل دائم من العاطلين، يستطبع الرأسماليون عند الحاجة أن ينتقوا منهم على مر الزمان أمهرهم لا غير. فالنظام يولد بذلك «جيشا احتياطيا صناعيا» من العمال، يغرق عدد كبير منهم في النهاية في الفقر والبؤس. «ينتج من ذلك» كما يقول ماركس «أنه بقدر ما يتراكم رأس المال، يتحتم أن يسوء وضع العامل، الذي هو دائما مقابل عمله... فتراكم الثروة لدى أحد القطبين هو إذا في نفس الوقت تراكم للفاقة والبؤس وأوجاع العمل والعبودية والجهل

والتعامل بوحشية والحط من القيمة الإنسانية لدى القطب المقابل».

تقول هذه النظرية، التي أصبحت معروفة باسم «نظرية الإفقار»، بأن النظام الرأسمالي يؤدى بالضرورة إلى إفقارأكبرعدد من السكان. بهذا لا تنشأ فقط مقدرة ثورية من الساخطين، الذين لم يعد لديهم ما يخسرونه، وإنما سيضيع المستهلكون أيضا من النظام ومعهم من ناحية أخرى إمكانيات تحقيق الأرباح. في النهاية توجد ثروة رأسمالية ضخمة مركزة في أيدٍ قليلة في جانب، وفي الجانب الآخر يوجد فقروبؤس شامل للسواد الأعظم من الشعب. لقد انتهى النظام من نفسه.

تعتمد الملكية الخاصة الرأسمالية على استغلال عمل الآخر. وطالما ظل الفصل بين العمل وملكية وسائل الإنتاج قائما، فلا يمكن في رأي ماركس القضاء على الظلم الاجتماعي الذي ينتجه هذا النظام. فالإصلاحات من مثل رفع الأجور، وتحسين شروط وظروف العمل، لا تستطيع تحقيق ذلك، وإنما الذي يحقق القضاء على الظلم الاجتماعي هو فقط التغيير الجذري للنظام. إن النظام الرأسمالي في رأي ماركس غير قابل للإصلاح.

يكمن حل المشكلة في إنهاء التناقض الأساس بين الإنتاج المجتمعي والملكية الخاصة. كما أنه يجب نقل ملكية الإنتاج والاستفادة منه إلى المجتمع. ولأن الرأسماليين لن يتنازلوا طواعية عن تملكهم لوسائل الإنتاج، يجب أن يتم ذلك من خلال ثورة، أي بنزع ملكية الرأسماليين بالقوة.

لم يضع ماركس نظرية للثورة في كتابه «رأس المال»، كما لم يتحدث عن الشكل التطبيقي العملي لاستيلاء المجتمع وتملكه لوسائل الإنتاج. لكنه كان مقتنعا بأن النظام سيسقط في أيدي طبقة عمالية منظمة سياسيا بصورة جيدة مثل ثمرة تم نضجها.

بانتهاء النظام الرأسمالي ينتهي حسب رأي ماركس عصر «ما قبل تاريخ» الإنسان، وهو العصر الذي تم استغلاله فيه وكان فيه مستعْبداً. الآن

فقط، عندما يستطيع الإنسان تملك إنتاج عمله، ويستطيع تحديد الاستفادة من هذا الإنتاج، يبدأ التاريخ عمله «الحقيقي» للإنسان، الذي لا يكون قد تم فيه القضاء فقط على كل ظلم اجتماعي، وإنما يكون قد تم فيه أيضا إنهاء اغتراب الإنسان من أخيه الإنسان. فالإنسان، الذي صار سيدا لعمله الذاتي، سيصبح أيضا سيد مصيره من جديد. ومن ثَمَّ سيدا لمسار المجتمع ولمجرى التاريخ.

بعد نَشْر الجزء الأول من كتاب «رأس المال» خريف عام ١٨٦٧م بدارنشر أُتُّو مايسنر في هامبورج، بدا ماركس في أول الأمر مستاءً للغاية من رد فعل الجمهور. لكن بعد قليل نال عمله تقدير قطاعات كثيرة، منها أيضا متخصصون في الاقتصاد. أما عن أن كتاب «رأس المال» قد تمت ترجمته إلى لغات عديدة، فإن هذا قد ارتبط بالأهمية، التي حظي بها الكتاب للحركة العمالية الاشتراكية والشيوعية.

لقد تحول الكتاب في تعميمات وتوجيهات كثيرة العدد إلى كتاب أساسي للماركسيين في نضالهم ضد المجتمع الرأسمالي، حتى أن فريدريش إنجلزقد وصفه بأنه «إنجيل العامل». بعد ذلك في ستينات القرن العشرين، تعمق الطلاب اليساريون في قراءة هذا الكتاب من خلال ما أقاموه من حلقات للتدارس، ليعطوا مقاصدهم وتوجهاتهم السياسية أساسا نظريا.

أيضا الفلسفة الماركسية اعتمدت دائما أبدا على هذا الكتاب. لقد أضاف وأكمل لينين شروحات «رأس المال» الدقيقة بنظرية ثورية، يجب أن يقوم بالدور القيادي فيها حزب من الكوادر الشيوعية منظم بطريقة صارمة، كما يقوم بشرح ومناقشة الأشكال، التي اتخذها النظام الرأسمالي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. أما ماركسيو القرن العشرين الغربيون مثل جورج لوكاتش أو كل من المشاركين في تأسيس مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر وتيودور أدرنو، فقد تأثروا بنظرية أن طبيعة

وصفات السلعة في النظام الرأسمالي تسيطر وتتحكم في كل العلاقات الاجتماعية. كما أفاد ماركس فلاسفة السياسة الليبرالية مثل الأمريكي جون راولس في أن يتحاوروا بصورة أقوى حول توزيع الثروة الاقتصادية وإقامة العدالة الاجتماعية بين جنبات المجتمع.

حتى لو لم تتحقق أيضا نبوءة ماركس بانهيار النظام الرأسمالي، وحتى أيضا لو فشلت دول العالم الشيوعي المعتمدةعلى نظرياته، فإن القضايا الأساسية في كتاب «رأس المال» ستظل مثل شوكة في جنب المجتمعات الغربية: فلمن ولأي هدف نوجه قدرتنا وجهد عملنا؟ من الذي يوجه السوق في الخفاء ويحدده؟ ماذا وكم يتم إنتاجه؟ هل يُدْفع لي مقابل عملي حقيقة بصورة عادلة؟

إن هذه المسائل والقضايا الاقتصادية تؤدي عند ماركس إلى أعمق من ذلك. فحتى لو نفر الإنسان في البداية من التحليلات والشروح المعقدة عن أجر العمل وفائض القيمة ونسب الربح، فإن «رأس المال» كتاب يمثل عند النظرة الأولى صدفة تافهة تختبئ فيها لؤلؤة قيمة. يتوارى خلف التحليلات الاقتصادية المطلب والمرافعة الفلسفية لصالح القيمة الحقيقية وكرامة الإنسان، الذي له الحق في توظيف عمله في خدمة قدراته وقواه الخلاقة، وليس تركه يباع في السوق مثل سلعة.

الطبعات:

KARL MARX: Das Kapital. Band 1-3. Berlin: Dietz 1953-1989.

إنجيل عدو المسيح

فريدريش نيتشه
هكذا تحدث زرادشت (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥م)

في بداية كل الأديان العظيمة نجد الرسل، الذين هم بشر يرون أنفسهم مصطفين، حلت بهم روح الله وأصبحوا مكلفين بدعوة الناس إلى الحقيقة. ولأن هذه الحقيقة تعتمد غالبا على الوحي وليست دائما سهلة أو مطروقة للعقل والفهم البشري العادي، يلجأ الرسل إلى أدوات مساعدة من الأساليب البيانية واللغة المجازية. إنهم يتحدثون للناس عن رسالاتهم تلميحا وإيحاءً. فكل الكتب «المقدسة» العظيمة تحاول توصيل تعاليمها في صورة مجازات وقصص وحكم، مثل الإنجيل أيضا في محيط الثقافة الغربية، الذي هو الوثيقة المؤسسة للمسيحية.

في المقابل ترفض الفلسفة الوحي كمصدر للمعرفة. بل إنها تعتمد على العقل والخبرة، وتسعى إلى إحلال لغة المفاهيم الواضحة محل غموض ولبس اللغة المجازية. لكن هناك أيضا بين الأعمال العظيمة في الفلسفة كتب تستند قصدا في الشكل واللغة على كتب الوحي الدينية. يعتبر كتاب فريدريش نيتشه «هكذا تحدث زرادشت» المثال الأبرز على ذلك في الفلسفة الحديثة. فالطريقة الاحتفالية في الإعلان والتبشير بالكتاب، وكذلك «أسلوبه الإنجيلي» يرتفعان به ويميزانه عن الطريقة الرزينة في إقامة

البرهان المتبعة في الكتب الرائدة الأخرى في الفلسفة.

لقد ربط نيتشه كل طموحه كفيلسوف وأديب بهذا الكتاب. إنه اعتبر نفسه النبي الفلسفي، الذي أراد أن يعلن عن نهاية العصرالقديم وبداية العصرالجديد. فالغيبيات القديمة والأخلاق القديمة وقبل كل شيء الإيمان بالآخرة، يجب أن تُشَيَّع كلها إلى القبر، وأن تضاف إلى الإنسان الحر الطبيعي حقوقه مرة أخرى. إذن بسبب الشكل فقط وليس بسبب المضمون يعتبر « هكذا تحدث زرادشت » بشارة دينية. لقد أحل نيتشه الورع الدنيوي محل الورع الديني. لذلك يعتبر « زرادشت » تبشيرا موجها ضد الدين التقليدي وبالأخص ضد المسيحية فهو إنجيل عدو المسيح.

إن الكتاب يعلن عن أسلوبه الإنجيلي المميز من أول جملة فيه: « عندما صار زرادشت في الثلاثين من عمره، غادروطنه وبحيرة وطنه، واتجه إلى الهضبة. هنا تملّى عقله واستظل بوحدته، ولم يكل من ذلك أو يمل طوال عشر سنوات. لكن تبدل قلبه في النهاية، واستيقظ في أحد الأيام مع الشفق، ثم اتجه إلى الشمس وخاطبها قائلا: « أيها الجرم العظيم، ماذا كان سيصبح حظك لو لم يكن لديك ما تسطعين به. أتيت طيلة عشر سنوات إلى مغارتي: بدوني وبدون نسري وحيتي كنت ستملين ضوءك وهذا الطريق.... يجب على « أن أضحي بنفسي » حالاً من أجلك، كما يقول الناس، الذين أريد أن أنزل إليهم. باركيني إذن، أيتها العين الهادئة، التي تستطيع أن تشاهد أعظم سعادة دون حسد، باركي الكأس، الذي يريد أن يفيض، بأن يسيل الماء منه ذهبيا، يحمل إلى كل مكان بريق بهجتك. انظرى. هذا الكأس يريد أن يصير فارغا مرة أخرى، وزرادشت يريد أن يصبح مرة أخرى إنسانا ».

فزرادشت، اسم مؤسس الدين الفارسي في القرنين السادس والسابع قبل الميلاد، يمثل القناع، الذي يتخفى خلفه نيتشه لإعلان بشارته. إنه

طبعا ليس دين زرادشت، وإنما الإنجيل، وعلى وجه الخصوص العهد الجديد المسيحي، هو الذي يشير إليه ويعرِّض به نيتشه بصورة مستمرة عن طريق المتوازيات والمتناقضات.

يعبر نيتشه بزرادشت عن الشخصية المضادة لعيسى الناصري. فبينما ينزوى زرادشت ويعتزل في سن الثلاثين، يبدأ عيسى في نفس العمر نشر تعاليمه. يدعو عيسى إلى فضيلتي الخشوع والتواضع العقلي، لكن زرادشت يجمع حوله النسر والحية، رمزا الكبرياء والذكاء. يأتي عيسى ابنا ورسولا لإله أخروي، بينما يلتمس زرادشت بركة الشمس نور العالم الدينوي الطبيعي.

لكن توجد أيضا تشابهات وتطابقات كثيرة. مثل عيسى يريد زرادشت بعد فترة اعتزاله أن يذهب إلى الناس، إنه يريد أن يصير إنسانا مثل كل الآخرين. كما أنه يريد «أن يضحي»، أي يضحي بنفسه في سبيل عقيدته مثل عيسى. أما معنى «نزل إلى»، فإنه ينساب ويلوح أيضا هنا: ينحدر زرادشت من جبله إلى الناس. كما أنه مثل عيسى يصل إلى مواجهة اتخاذ قرارحاسم محاطا «بحواريين». وكما انسحب عيسى في القصة الإنجيلية قبل صلبه إلى جبل الزيت في ضواحى القدس، ليصلي، يضيف نيتشه قبل الفقرات الحاسمة من كتابه فصلا هو «على جبل الزيت» لكنه عند زرادشت ليس طبعا مكان الخوف والوسوسة، وإنما هو «زاوية شمسية» مصدرالطاقة والقوة.

في العهد الجديد تحتم أن تحل شريعة جديدة بدل شريعة موسى في العهد القديم. زرادشت يرى نفسه أيضا صاحب شريعة جديدة: في فصل «عن الألواح القديمة والجديدة» يجلس أمام الألواح القديمة المهشمة، التي لا تعنى فقط ألواح شريعة موسى، وإنما أيضا القانون الأخلاقي لأوربا المسيحية جملة وتفصيلا. فنموذج زرادشت، الذي يسوقه نيتشه، يمثل مؤسسا لنوع

خاص من « دين »، إنه صاحب دين دنيا فلسفي وإيمان عالمي جديد.

لعب الدين دورا حاسما عند نيتشه منذ طفولته المبكرة. فهو ينتمي إلى بيت قساوسة بروتستانتي مثل كثيرمن أدباء وفلاسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الألمان. ولد عام ١٨٤٤م في روكين القريبة من لايبزيج، وبعد وفاة والده المبكرة تعلم في مدرسة شولبفورتا للصفوة القريبة من ناومبورج. لقد كان التلميذ فريدريش طفلا حساسا موهوبا، وقبل كل شيء ورعا ومتمكنا في معرفة الإنجيل بصورة ممتازة، حتى أنه نال في المدرسة اسم الشهرة « القسيس الصغير ».

لقد ظهر انصراف نيتشه عن المسيحية منذ أيام المدرسة. فالموسيقى والأدب وخصوصا الثقافة اللاتينية واليونانية القديمة (الإغريقية) يصوغون منذئذ نشأته العقلية. إلا أن نيتشه لم ينصرف عن بحث ومناقشة المسيحية إطلاقا. وهكذا أحس مبكرا بالتناقض بين صورة العالم عند البروتستانتية الشمالية، المحكومة بالخطيئة والذنب، وصورة العالم الإغريقية المعتنقة للشهوانية.

تظل كل من الثقافة الإغريقية واللاتينية في بؤرة الاهتمام أيضا أيام الجامعة. فبعد خمس سنوات من دراسة اللغات القديمة، يتم استدعاء نيتشه بدون أداء امتحان الجامعة أو الحصول على لقب دكتور - من جامعة بازل لتولى منصب أستاذ. لكنه لا يبقى هناك إلا سنوات قليلة. لم يكن نيتشه إنسانا أكاديميا « علميا ». لقد جذبه نوع من التفكير يعبر حدود النوع والتخصص إلى حد بعيد، ويتخطى أو يتجاهل دائما أبدا الحد الفاصل بين الفلسفة والأدب. لقد كان هذا أيضا مع المشاكل الصحية هما السبب في اعتزاله مهنة التدريس الجامعي. منذئذ يعيش نيتشه حياة غير مستقرة، فيسكن في الفنادق أو عند أصدقاء. لقد كان كثيرا ما يجذبه الجنوب « المُشرق » في جبال الألب ومنطقة البحرالأبيض المتوسط، تلك الطبيعة التي

ألهمته، والتي تشكلت فيها صورة العالم عنده.

عندما كان من قبل أستاذا في جامعة بازل، لفت الأنظارباكورة إنتاجه المتميز: «ميلاد المأساة من روح الموسيقى» (١٨٧٢م). يتعلق الأمر هنا أيضا بالثقافة الإغريقية كما نشرها الكلاسيكيون الألمان، وكما عرف بها عالم الآثار يوهان يوآخيم فينكيلمان (١٧١٧م - ١٧٦٨م) خصوصا، الذي رأى أن المثل الأعلى للفن الإغريقي هو «البساطة النبيلة والعظمة الهادئة». يوضح نيتشه من خلال مثال المأساة الإغريقية أنه بجانب عالم الحلم والمظهر الجميل، الذي يسميه عالم «أبوللو»، يوجد أيضا بعد أعمق في الفن الإغريقي هو البعد «الديونيسوسي». إنه مجال الحيوية الجامحة المنفلتة، وميدان «الواقع كامل النشوة».

أبوللو،المعروف عند نيتشه بإله الاعتدال، وديونيسوس، إله النشوة والحياة والموت، يصيران أبوين روحيين ليس فقط لمبدأين فنيين، وإنما أيضا لنظامي حياة مختلفين. يرى نيتشه الديونيسوسية في القرن الذي يعيش فيه ممثلة في ميتافيزيقيا أرتر شوبنهاور، وفي موسيقى ريشارد فاجنر. فالعالم في رأي شوبنهاور محكوم بالقوة الدافعة اللاعقلية، الصادرة من «إرادة» كونية، وهو رأى أسس ووضح تفسيره التشاؤمي للعالم.

لقد كان التوجه إلى الديونيسوسية، هو الذي حدد منذئذ تفكير نيتشه. بعد قليل انصرف عن شوبنهاور، كما انصرف أيضا عن فاجنر: فشوبنهاور قد دعا في نظريته الأخلاقية إلى التقشف والشفقة، وبذلك إلى الزهد في الدنيا. أما فاجنر فقد تبع في مسرحياته الغنائية الأخيرة شوبنهاور، وبذلك يكون في نظر نيتشه قد عاد إلى حجر المسيحية مرة أخرى. كما انصرف نيتشه حينئذ أيضا عن تفسير شوبنهاور التشاؤمي للعالم، رغم أنه في الأصل من أتباع النظرية التشاؤمية. لقد بدأ يعلي من شأن اللامعقول ويستحسنه.

في كتب الحكمة العظيمة التي ألفها وهي «إنساني ومفرط في الإنسانية» (١٨٧٦ - ١٨٨٠م) و«الشق» (١٨٨٠ - ١٨٨١م) و«العلم المرح» (١٨٨٢م) يحتفى بـ«العقل الحر»، الذي يتحرر من ثقافة متدهورة منحطة، تخضع الإنسان لأخلاق معادية للحياة، وتقلل من قيمة الحياة الواقعية الحسية الممكن معرفتها، لصالح عالم المثل العليا. لكن هذا «العقل الحر» لم يكن كلمة نيتشه الأخيرة. فهو كعقل نقدي وحيد، يهاجم كلا من الأخلاق التقليدية والفلسفة والدين، يظل عقلا «ينفى دائما». أراد نيتشه أن يضيف إليه شيئا إيجابيا أيضا وهو الفضيلة الجديدة والنظرة الجديدة للحياة.

ترد بدايات هذه «النظرة الجديدة الإيجابية للحياة» فعلا في «الشفق» و«العلم المرح»، حتى أن نيتشه يصف الكتابين بأنهما «تقرير» متقدم لكتاب «هكذا تحدث زرادشت». وهكذا يحتوي الباب الرابع من «العلم المرح» تقريبا حرفيا على الفصل، الذي انتقل فيما بعد إلى بداية «هكذا تحدث زرادشت». كما أنه في إحدى قصائد الملحق «سيلس - ماريا» يتم القسم الرابع بالروح المميزة لزرادشت، روح الظهيرة، أملا في عالم، هو «بكامله زمن بلا هدف» مستريح تماما بذاته:

هنا جلست منتظرا، منتظرا لكن للاشيء
خارج نطاق الخير والشر، عما قريب للضوء
مستمتعا عما قريب بالظل، كله لعب ليس إلا
بكامله بحر، بكامله ظهيرة، بكامله زمن بلا هدف
وهنا فجأة يا صديقتي، يصير الواحد اثنين
- ويمر بي زرادشت........

يبدأ نموذج زرادشت الآن في الدخول إلى مركز تفكير نيتشه. فهو «نظرة إلى العالم»، تفهم الحياة بدون «عوالم خلفية» أخلاقية أوغيبية، على أنها

لعب حر، وهو مذهب بدأ يتشكل من هذا المنطلق، وينبغي أن يعلن عن طريق زرادشت. في ضاحية «سيلس - ماريا» بمنطقة «أوبارينجادين» السويسرية، صادف نيتشه في عام ١٨٨١م طبيعة أفادته جسمانيا وألهمته عقليا. فمرضه الذي قسا عليه دائما بموجات جديدة، بدا أنه قد أخذ أجازة منه. لقد قضى وقتها مرحلة نشوة إبداعية. في أثناء ذلك كانت النزهات في أحضان الطبيعة بالنسبة لنيتشه دائما أحد المحفزات لإبداعه فائقة الأهمية. أثناء إحدى هذه النزهات تجاه بحيرة «سيلفا بلانر» تحققت له تجربته الفلسفية الباعثة المثيرة. فقد خطرت له «فكرة العودة الخالدة» في أغسطس (آب) عام ١٨٨١م أمام كتلة صخرية ليست بعيدة عن «سيرلاي». يشبه نيتشه نفسه هذه التجربة بوحي ديني: فلم يقده إليها جهد فكري، وإنما الأشياء قدمت نفسها كما لو أنها رموز.

اتخذت شخصية زرادشت في شتاء ١٨٨٢-١٨٨٣م شكلا محددا، أثناء فترة إقامة في مدينة «رابالّلو» الإيطالية. ففيها انتهى نيتشه في بداية عام ١٨٨٣م خلال عشرة أيام من كتابة القسم الأول من كتابه الجديد. كما أن الأقسام الباقية تم إنجازها أيضا في مراحل زمنية قصيرة من النشوة الإبداعية. ففي صيف عام ١٨٨٣م انتهى نيتشه من القسم الثاني في «سيلس - ماريا»، وفي يناير (كانون الثاني) من الجزء الثالث في «نيتسا»، وأخيرا في شتاء ١٨٨٤ - ١٨٨٥م أيضا على الشاطئ الفرنسي من البحر الإبيض المتوسط انتهى من القسم الرابع والأخير من كتابه.

«هكذا تحدث زرادشت» غيرمتماسك البناء على شاكلة مثله الإنجيلي الأعلى. فكل قسم، بل كل فصل يمكن أن يقرأ مستقلا عن باقي النصوص الأخرى، حيث توجد ذروة «التجلي الفلسفي» لنيتشه في القسم الثالث. فتماسك الكتاب يتم فقط من خلال شخصية زرادشت ومراده في دعوة الإنسان إلى مذهبه الجديد. في إجابته على سؤال عن سبب تخيره لمؤسس

الدين الفارسي القديم بالذات لسانا يعبر من خلاله عن مذهبه، يزعم أن زرادشت هو أول من قسم العالم إلى خير وشر وبذلك يكون قد تبنى تفسيرا أخلاقيا للعالم. والآن ينبغي أن يكون هو نفسه وسيلة إنهاء هذا التفسير الأخلاقي للعالم.

تتحلق الأحداث العامة في الكتاب أيضا حول شخصية زرادشت. ففي القسم الأول يتجه هذا المصلح إلى الأسواق والمدن ويحاول أن يكسب أكبرعدد من الناس لمذهبه. بعد نشر «بذرة» دعوته، ينسحب مرة أخرى إلى العزلة. يتجه في القسم الثاني إلى حوارييه فقط، لكن الفكرة الجوهرية التي لم يدركها شخصيا بصورة كاملة إلا شيئا فشيئا، لم يكشف لهم عنها. ثم يختار العزلة مرة أخرى، ليبوح في القسم الثالث بفكرته فائقة الأهمية، التي تمثل السر الحاسم والأخير لمذهبه. هنا يتحدث كواحد من الناس، لم يعد محاطا إلا بحيواناته. في القسم الأخيريتناقش زرادشت، الذي كبر في هذه الأثناء وشاب شعر رأسه، مع أولئك الذين يسميهم «البشر الأسمى»: الباحثين عن الإدراك، الذين لا يقبلون الفراغ الملازم للحياة الحديثة، لكنهم فقدوا مثلهم العليا القديمة.

تتوج دعوة زرادشت بمطلب قبول العالم هكذا كما هو كائن وكما كان دائما. إنه مطلب عدم إضاعة الحياة لصالح مثل عليا، تتحدث عن هذا العالم نفسه بكل سوء، وتعدنا بقصر خيالي «وراء» هذا العالم. «هكذا تحدث زرادشت» يريد أن يلقي نظرة على العالم، لا يحجبها أو يزيفها حجاب الغيبيات والأخلاق. فمغزى العالم ومعناه لا يوجد في رأي نيتشه في الله أو في «نظام أخلاقي للعالم»، وإنما ببساطة في العالم ذاته.

تقود هذه «النظرة» المتغيرة «للعالم» إلى «نظرة» مغايرة «للحياة» أيضا، إلى موقف من الحياة «خارج نطاق الخير والشر». فعلى الإنسان أن يتحرر من عبء العقل والروح والأخلاق، وعليه أن يتجه إلى العالم الحقيقي، الذي

يمكن إدراكه بالحس، وعليه أن يبحث عن التحقق في الدنيا. لقد أطلق نيتشه على هذا التوجه الجديد لإنسان أيضا اسم «الصحة العظيمة».

ينظر نيتشه إلى نفسه وإلى كتابه على أنهما نقطة التحول والنقطة النهائية في قضية ممتدة، هي تاريخ فهم النفس الإنسانية. في فصل «في شأن التحولات الثلاثة» في القسم الأول من الكتاب عبرعن مراحل هذه القضية بثلاث صور: بصورة الجمل والأسد والطفل. في التحول الأول تصير الروح جملا. يعرِّض نيتشه هنا، بجانب أشياء أخرى، بنشأة الأديان السماوية الكبرى الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام، التي نشأت جميعها في الصحراء، والتي طبعت الفلسفة أيضا بطابعها الفكري قرونا طويلة.

يعتبر الجمل حيوانا حمال أثقال، فهو على حد تعبير نيتشه «روح مثابرة على حمل الأثقال». إنه صورة لموقف «يجعل» الحياة «صعبة». فالحقيقة والخلاص لا يكافأ بهما إلا بصعوبة، فيها يقبل الإنسان التضحية والمشقات عمدا، ويخضع نفسه لسيادة وسلطة «قانون». إن الجمال هي على سبيل المثال المسيحيون المتدينون بصرامة والرهبان والزهاد، الذين يستغنون قصدا عن متع الدنيا. فأخلاقهم في رأى نيتشه هي عمل ووسيلة المحرومين، اللذان يروضان ويخضعان بهما الأقوياء والحيويين.

في فصل «في شأن روح العبء الثقيل» من القسم الثالث من «هكذا تحدث زرادشت» تحدث نيتشه عن هذا الموقف مرة أخرى باستفاضة. إن الإنسان، الذي يعيش بهذه الروح، محكوم بالاغتراب. فقد أخضع نفسه للقانون المصطنع عن الخير والشر. إنه كيان ذليل معادي للحياة، قام بتعليم ذلك «من على كراسي أستاذية الأخلاق» قرونا عديدة، وبدلا من أن يقبل نفسه، أصبح منتظرا من هذا الإنسان أن يضطلع بجهد إرجاف وتجريح نفسه.

بالتحول الثاني، أي التحول من جمل إلى أسد، تتحرر الروح من موقف

يحكمه الخضوع للقوانين الدينية والأخلاقية. يعتبر الأسد رمز نيتشه للفكرالنقدي الحر، مثلما ظهر في أوربا خصوصا في عصر النهضة. فالفكر الحريعتمد على العقل وينقلب على سيده السابق «التنين الضخم» كما يصفه نيتشه. لقد انتهى بالنسبة للروح والفكرالحرين عصر «قيم الألف عام»، عصر الأوامر، وعصر «يجب عليك أن». كما أن الانصراف عن الله قد ارتبط بالانصراف عن الأخلاق القديمة. فنيتشه كان قد صاغ شعار «موت الله» في مؤلفاته السابقة على «هكذا تحدث زرادشت». إن ابن القسيس يعترف علنا وبصورة مستفزة بانتمائه للإلحاد.

كانت علاقة نيتشه بعصرالنهضةعلاقة ازدواجية: فبينما كان يؤيد نقد هذا العصرللدين وللغيبيات، كانت دعوته إلى قانون عقلي جديد وإلى الرفاهية المادية وإلى الحرية السياسية، أمرا غريبا عليه. فهو لم يكن ناقدا متطرفا للتقاليد، وإنما كان ناقدا متطرفا أيضا للعصر الحديث، الذي تبنى مناداة عصر النهضة بالتقدم والرقي. وعلى هذا هاجم بالذات الأفكار، التي كانت تعتبر في زمانه تقدمية: المناداة بالحرية والمساواة والإخاء، التي ارتفعت منذ الثورة الفرنسية. فمعاصروه، الذين طبعوا على السعي إلى الممتلكات المادية والمساواة الاجتماعية، وكذلك على الاتجاه إلى الهناء والحياة المريحة، وصفهم باحتقار بأنهم «آخر البشر». إنه يحاسبهم ويفند موقفهم في «مقدمة زرادشت». لقد أبعد «آخر البشر» كل تحدٍّ وكل مسؤولية من حياتهم. فهم مزودون بكل شيء حولهم، ولديهم «ملذات يومهم»، و«ملذات ليلهم». تنم سخرية نيتشه من «آخر البشر» عما يشبه النقد التنبوئي الموجه إلى دولة الرفاهية الاجتماعية، التي نشأت في أواخر القرن العشرين في أوروبا الغربية.

يحمل «الإنسان الأخير» اسمه هذا، لأنه يمثل المرحلة الأخيرة للإنسان القديم، كما يمثل قمة التدهور والانحطاط. لكنه يمثل أيضا عند نيتشه

معبرا إلى نموذج إنسان جديد، هو «الإنسان الكامل». يرتبط هذا المثل الأعلى للإنسانية عند نيتشه ارتباطا وثيقا بنظام الحياة، الذي ينبثق من تحوله الثالث، التحول من أسد إلى طفل. في «زرادشت» لا يكتفي نيتشه تحديدا بنقد القيم القديمة: إنه يدعو إلى نظام قيمي جديد، يدعو إلى «إعادة تقييم كل القيم». يتحقق ذلك في موقف الطفل. فموقف الطفل مطبوع بالبراءة، وفي نفس الوقت باليسر والتعامل المرح غير المجهد مع العالم.

يستخدم نيتشه طيلة كتابه كله استعارات وصورالطيران والرقص واللعب، ليرسم ملامح نظامه الجديد للحياة، وإعراضه عن «روح العبء الثقيل». فلقد حث عيسى الناصري أيضا أتباعه على براءة الأطفال: «كونوا كالأطفال». لكن بينما ترتبط البراءة المسيحية بالتواضع العقلي وبالثقة الساذجة في التعاليم الإلهية، ترتبط براءة الطفولة عند نيتشه بالدنيا وبالعالم. مثل طفل ينبغي على الإنسان أن يواجه العالم، دون تقدير للقيم الأخلاقية القديمة، ودون قوالب غيبية. ينبغي على الإنسان أن يستوعب العالم بلا ارتباك، وأن يتعامل معه بمرح وإبداع مثل الطفل، الذي يبتكر ألعابا جديدة من كل الأشياء التي تقع في يديه. لذلك يتحدث نيتشه هنا عن براءة الطفل على أنها «الإقبال المقدس».

لم يتخلص الإنسان حقا من الانحطاط إلا بهذا الإقبال، ووصل بعده إلى درجة تطور جديدة حاسمة. إن موقف الإقبال هذا هو أيضا موقف الإنسان الكامل. ينبغي على القارئ أن يجمع صورة الطفل وصورة الإنسان الكامل معا في «زرادشت». يعتبر الإنسان الكامل عند نيتشه «مغزى الأرض» ومعناها. إنه يمثل أعلى درجات التحقق الذاتي للإنسان. فالإنسان يعتبر محاولة وتجربة، لم تنجح إلا في الإنسان الكامل.

يربط نيتشه فضائله الجديدة وتصوره عن «الصحة العظيمة» بالإنسان الكامل: فهو ذكي، ومترفع أبيٌّ، وشجاع، لا يبالي ولا يعبأ بشيء، وحشي

متجبر، منتج خلاق، ومنفتح على التغيرات. إنه ينظر إلى المعاناة والفناء على أنهما أيضا منابع للبهجة والسرور. تعتبر كلمتا «الجسد» و«الأرض» مفتاحا الشفرة لهذا الموقف الجديد. فنيتشه يعلي من قيمة الجسد في مقابل كل من العقل والروح مثل مونتانيي، الذي يقدره للغاية. كما أنه يدعو إلى «التحمس للجسد» بدلا من سيادة العقل أو خلود الروح.

لقد أثار مصطلح «الإنسان الكامل» نقاشا حادًا، لا يعتبر نيتشه بريئا منه. فقد شجعت لغته المقتبسة من علم الأحياء بصورة خاصة على التفسير القائل بأن الإنسان الكامل هو نوع من التربية العنصرية، بمعنى الإنسان السيد الفاشستي. كما أنه أكد دائما أبدا على المثل الأعلى للمقاتل القوي المتخلي عن كل القيم، وعلى الإنسان الكامل، الذي سماه «الجنون»، الذي يجب أن «يُطَعَّمَ» به الإنسان القديم.

لم يخالف نيتشه بإنسانه الكامل المتجه تماما إلى «الأرض» التقاليد الدينية المسيحية فقط، وإنما خالف أيضا تقاليد علم الغيبيات الإغريقي، الذي حدد معالمه كل من أفلاطون وأرسطو، والذي يقدم «العقل» دائما على «المادة». بذلك يعتبر نيتشه عدوا للعقلانية. فالذى كان قبل ذلك شرا ملعونا: الجسد والشهوة والغرائز وحب الذات، تحول الآن إلى قيمة إيجابية. والذي كان يعتبر قبل ذلك خيرا: القناعة والزهد وحب الغير، تحول إلى معالم للانحطاط. فالإنسان الكامل يثق في الجسد أكثر من العقل، وهو متجه إلى الأرض، التي لا تعتبر عنده مادة ميتة، وإنما هي قوة خلاقة حية.

في هذه النظرة الجديدة للأرض وللعالم يصبح اختلاف نيتشه عن شوبنهاورأكثر وضوحا. إن هذه القوة المتغلغلة في كل شيء، التي تسيطر على العالم وتتحكم فيه، يراها نيتشه من زاوية إيجابية. إنها الديونيسوسية (نسبة لإله النشوة والحياة والموت)، إنها الغريزة والنشوة وتفتح وانطلاق الحيوية. فالقوة المؤثرة من خلال الجسد والأرض ومعها الطاقة، اللتان

سماهما شوبنهاور «إرادة»، والتي رأى أنها بلا هدف وأنها متعارضة مع نفسها، تمثل عند نيتشه مصدر كل القيم والفضائل الحقة: لذلك غير نيتشه الإرادة عند شوبنهاورإلى «إرادة القوة». يتم تناول الإرادة في القسم الثاني من الكتاب على وجه الخصوص. وهنا لا يفكر نيتشه في القوة والسلطة السياسية بالدرجة الأولى، وإنما يفكر في الطاقة، التي تدفع الإنسان إلى مدى أعلى وأبعد وصولا إلى الكمال الذاتي. يسميها نيتشه أيضا «إرادة الحياة المتوالدة التي لا تنضب».

«الإنجاز»، «الإثبات»، «الصيرورة» هذا عدد من الصفات الهامة، التي تتصف بها هذه القوة، التي فهمها نيتشه بطريقة إيجابية. بمصطلح «إرادة القوة» يكون نيتشه نفسه قد فسر العالم تفسيرا غيبيا، رغم أنه معارض واضح لما وراء الطبيعة. فالعالم في جوهره الحقيقي ديونيسوسي، وزرادشت هو نبي هذا العالم. إنه يتحدث بروح ديونيسوس (إله النشوة والحياة والموت).

حتى بذلك أيضا لم يكشف نيتشه بعد عن «فكرته العميقة»، التي هي فكرة «العودة الأبدية للشيء نفسه»، التي خطرت له أثناء نزهته على شواطئ بحيرة سيلفا بلانر. يتم الإفصاح عنها في القسم الثالث من الكتاب، وهنا أيضا لا يستغني نيتشه عن إقامة مقابل إنجيلي. فبينما استغرق خلق الله للعالم في سفرالتكوين سبعة أيام، وجب على زرادشت أن يعتزل ويستريح سبعة أيام، حتى تكون لديه القوة للتعبير عن أفكاره. العالم رقص ولعب بريء، وصيرورة دائمة متجددة، تخضع لقوة أبدية مؤثرة خلاقة.

لقد صاغ نيتشه دورة الزمن الخالدة في صورة رمز: كل لحظة تمثل طريق بوابة، يتجه منه درب لانهائي إلى الخلف وإلى الأمام أيضا. يتحتم أن يلتقي الدربان معا في مكان مّا. لكن لأن عدد الأحداث الممكنة نهائي، يجب أن يكون كل حدث قد وقع مرة، وسيكرر نفسه كثيرا أيضا بصورة لا نهائية.

فكل ما حدث في أي وقت كان، سوف يحدث دائما مرة أخرى: « كل شيء يمضي، وكل شيء يعود، فعجلة الوجود تدور للأبد. كل شيء يموت، وكل شيء يزدهر مرة أخرى، فعالم الكون يجري للأبد » هذا نص ما ورد في فصل « المعافى ».

بذلك يكون نيتشه قد ودع التصورالقديم المطبوع بالمسيحية للزمن، والذي يتجه التاريخ طبقا له إلى هدف مثل خط مستقيم، ويكتمل ويستوفي في وقت مًّا. لقد جدد بدلا من ذلك فهم التاريخ، الذي قد تبناه الإغريق القدماء مثل هيراكليت، من أن التغيرات في العالم تمثل فقط سطح دورة طبقا للقوانين الحتمية منجزة خالدة. نحن لا نعيش في عالم نهائي يواجه آخرة خالدة. فالعالم نفسه، عالمنا الدنيوي خالد. فقبول العالم يعني معه أيضا قبول الخلود. في فصل « الخواتم السبعة أو أغنية نعم وآمين » لنيتشه، ينتهي كل مقطع شعري بعبارة: « لأني أحبك أيها الخلود ». فنيتشه يطلب من الإنسان أن يتخذ موقفا بطوليا يقبل الحتمي، لكن يتجه إلى العالم في نفس الوقت بسهولة ومرح.

لقد وصف نيتشه نفسه بالعدمي، أي بالإنسان الذي لم يعد يعترف بأى قيمة من القيم. لكنه في « زرادشت » قد تخطى حقا نقد ورفض القيم القديمة. فبمذهبه عن الإنسان الكامل، وعن إرادة القوة، وعن العودة الأبدية للشيء نفسه ناقض نيتشه مذهب العدمية وعارضه بمذهب جديد عن الإنسان، وبمذهب جديد عن الفضيلة، وبفلسفة جديدة لما وراء الطبيعة. يستطيع الإنسان على الأرجح أن يصف بالعدمية تلك الشخصيات، التي يحتفل معها زرادشت في القسم الرابع من الكتاب بتناول « العشاء السري » في تقليد هزلي للقاء عيسى مع حوارييه، تلك الشخصيات التي يقال عنها « البشر الأعلى »، ومنها عراف الإعياء الكبير، وبابا كبير السن أصبح عاطلا عن العمل بعد موت الإله، وساحر واثنان من الملوك، ومن ضمنهم أيضا

« ظل زرادشت » . إنهم جميعا بشر كانوا متأصلين في العقيدة القديمة، التي فقدوها الآن . إنهم في شوقهم إلى إيجاد حكمة جديدة يواجهون العدم . أما عن إضافة « ظل زرادشت » إليهم، فإن لهذا دلالة كبيرة بالنظر إلى التطور الذاتي لنيتشه . فنيتشه قد خرج بكتاب « زرادشت » من ظل العدمية، وألقى من خلال هذا الكتاب بقسم من ماضيه الفلسفي الخاص وراء ظهره .

لقد نشرت أقسام كتاب « زرادشت » منفردة في البداية . فتم نشر القسمين الأول والثاني عام ١٨٨٣م، والثالث ١٨٨٤م، والرابع ١٨٨٥م . في البداية تجاهل المعاصرون أيضا كتاب « زرادشت » مثلما حدث لكثير من الأعمال الفلسفية الأخرى الشهيرة . لكن نيتشه لم يشك مطلقا في قيمة الكتاب . بل إنه يدعي في كتابه « كيفية أن يصير الإنسان ما يكون » المنشور ١٩٠٨م بعد وفاته، أنه قد فاق أدبيا بكتابه « زرادشت » كلا من دانتي وجوته .

لقد أصبح « هكذا تحدث زرادشت » في القرن العشرين حقا أحد أكثر الكتب الفلسفية تأثيرا وأوسعها انتشارا وقراءة، لكن أيضا أحد أكثر الأعمال الفلسفية المثيرة للاختلاف . ف « حكمة » نيتشه « المتوحشة » كما يسميها بنفسه، قد أحدثت تأثيرها كاستفزاز مثمر، وأيضا كاستفزاز مدمر ومشؤوم . فلغته الخطابية والغامضة المتألقة أحيانا، تمارس على عدد لا يحصى من القراء سحرها المتواصل، حتى لو كان أيضا متناقضا .

لقد أغرت مصطلحات مثل « الإنسان الكامل » أو « إرادة القوة » العقائد اليمينية المتطرفة على استخدامها بصورة مباشرة. فقد اتخذت الفاشية الألمانية من نيتشه أبا عقائديا لها . فبجمل مثل « ينبغي تنشئة الرجل على أنه محارب والمرأة على إمتاع المحارب » أو « أذاهب أنت إلى النساء؟ إذن لا تنسى الكرباج »، وكلا الجملتين وردتا في فصل « عن الأنثى القديمة والحديثة » في القسم الأول من الكتاب، يتسبب نيتشه في إثارة نقاش فلسفي أقل كثيرا من تسببه في تأكيد الضغائن وإثارة الأحقاد .

لقد كان تأثير نيتشه على الفن والفلسفة أكثر إثراءً، والذي بدأ في أوائل القرن العشرين. فمثلما الحال مع شوبنهاور، انتمى إلى قراء نيتشه عدد كبير من الفنانين. وبذلك يوجد تأثيره في كل من الأدب والرسم عند أتباع المذهب التجريبي، ومن قبل في عام ١٨٩٦م اتخذ ريشارد شتراوس «زرادشت» أساسا لمقطوعته الشعرية الموسيقية. كأحد آباء فلسفة الحياة، التي رأت في «الحياة» السبب الإبداعي وأيضا اللاعقلاني للعالم، عاد نيتشه المنطوي على نفسه إلى مركز النقاش الفلسفي، وأثر بهذه الطريقة في مؤلفين من أمثال أوسڤالد شبينجلر ولودڤيج كلاجيس.

إن نظرية نيتشه في أن على الإنسان أن يواجه سؤال مغزى الوجود بلا استشراف أو تسامي وبلا إله، أصبحت أهم ما يشغل الفلسفة الوجودية الحديثة، كما اعتنقها كل من كارل ياسبرز ومارتن هايديجر وجان بول سارتر وألبير كامو. لقد كان تأثير نقد نيتشه للعقل كبيرا بصورة خاصة، والذي واصله كل من ماكس هوركهايمر وتيودر أدورنو في مدرسة فرانكفورت، كما واصلته أيضا فلسفة ما بعد الحداثة.

إن كتاب «هكذا تحدث زرادشت» مدين بتأثيره الكبير ليس فقط لحقيقة أن الكتاب قد جدد باعثا قديما للفلسفة، باعث التحرر من العادات والسلطات المرجعية والحكم المدرسية، وإنما لإقدامه ببساطة على مغامرة العالم مرة أخرى.

الطبعات:

FRIEDRICH NIETSCHE: Also sprach Zarathustra. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Kritische

Studienausgabe in 15 Bänden، Band 4. München: de Gruyter und dtv 1988.

منطق في خدمة التصوف

لودفيج فيتجينشتاين
مختصر في المنطق والفلسفة (١٩٢١م)

هناك أعمال فلسفية تفهم بعد ظهورها مباشرة على أنها غير مألوفة تماما وثورية وتنال بسرعة كبيرة حالة من الاحترام البالغ لدى القراء. إن هذا يسري أيضا على عمل لودڤيج ڤيتجينشتاين «مختصرمنطقي ـ فلسفي»، وهو الكتيب الذي استهوى قراءه منذ ظهوره عام ١٩٢١م، لكنه أصابهم أيضا بالارتباك.

يعتقد قسم كبير من قراء هذا الكتاب، أن ڤيتجينشتاين قد قضى بهذا الكتاب على الفلسفة التقليدية، وبالأخص على علم الغيبيات بصورة نهائية. يدعى ڤيتجينشتاين هنا أنه قد أثبت بصورة نهائية مقنعة، أن الجُمل، التي لا ترتبط بالواقع بصورة منطقية واضحة، لا معنى لها. وبذلك فإن الله والحرية والخلود والأخلاق والفن وكثيرغيرها انتهت كموضوعات للفلسفة. ڤيتجينشتاين وضع أسس أن الفلسفة لا تستطيع أن تتحرك خارج المعرفة المؤكدة علميا.

إن من يقرأ الصفحات الأخيرة من الكتاب بهذا المنظور سيصاب حتما ببعض الارتباك. فڤيتجينشتاين يبدأ هنا في صياغة مقولات عن الأخلاق وعن الموت وعن الله مثل قوله: «الموت ليس من أحداث الحياة. فالإنسان

لا يشهد الموت» وهي مقولة قد صاغها الفيلسوف الإغريقي أبيقور. أما وجود مثل هذه الجمل في الختام وفي موضع معرض للنقد من الكتاب، فقد غذى عند قسم آخرمن قراء ڤيتجينشتاين دائما مظنة أن المؤلف بعد كل هذه النظريات عن المنطق واللغة سيتناول الآن أخيرا الموضوعات التي يراها هامة.

الواقع أنه لو نظر الإنسان إلى نتيجة نظريات الكتاب في مجمله وربطها بتاريخ نشأته، وبالشخصية المركبة للمؤلف لودڤيج ڤيتجينشتاين، سيتحتم إدراك أن المنطق هنا قد وضع في خدمة نوع آخر تماما من المعرفة، التي تظل لا تصل إليها فلسفة البرهان العقلي، لكنها تمس الأمورالجوهرية للوجود الإنساني. وهذه بالضبط هي الموضوعات التي لا يريد كثير من أتباع ڤيتجينشتاين أن يربطوا أستاذهم بها على الإطلاق مثل: الله والموت ومغزى الحياة والسؤال الغيبي (الميتافيزيقي) القديم قدم الزمن: لماذا يكون شيء ولا يكون عدم؟

إن هناك اختلاف حتى اليوم على مقاصد المؤلف التي أراد تحقيقها تحديدا بكتابه: فهل «المختصر» كتاب في أصول المنطق الحديث، أم أنه مرشد للتصوف متستر خلف قناع المنطق؟ إن غموض «المختصر» يبدو بالضبط في هذا الربط الغريب بين المنطق والتصوف، وهما مجالان للمعرفة يتناقضان عادة.

إن ازدواجية الكتاب تعكس شخصية مؤلفه المتناقضة متعددة النواحي. لقد ترعرع لودڤيج ڤيتجينشتاين المولود عام ١٨٨٩م في واحدة من أغنى أسر مدينة ڤيينا. فوالده كارل ڤيتجينشتاين ارتقى بالعمل إلى أن أصبح أحد أنجح رجال الصناعة في إمبراطورية الدانوب. كانت مواهب الشاب لودڤيج متعددة، وبدت إمكانياته بلا حدود. وبذلك كانت لديه موهبة مطبوعة في التعرف على العلاقات والسياقات الرياضية والهندسية. لقد

درس أولا بدافع من أبيه الهندسة الميكانيكية في برلين ومانشيستر، بهدف أن يدير شركة أبيه الصناعية فيما بعد.

لكن اهتماماته الموسيقية والفلسفية كانت على الأقل بنفس الدرجة من القوة. فقد فتنته القضايا الفلسفية الأساسية منذ عمر الشباب، كقضايا مغزى الحياة ومغزى العالم. فالأخلاق والدين والفن كانت موضوعات مناقشة يومية في أسرة مليئة بعباقرة الموسيقى، ويتردد على منزلها عدد كبير من الفنانين.

لقد كان الشاب ڤيتجينشتاين أحد الباحثين عن المغزى والإدراك. فقد قرأ شوبنهاور وكيركيجارد، وتأثر بصورة خاصة بالنظرية غير المعتادة، التي طرحها أُتُّو ڤاينينجر ذو الثلاثة والعشرين عاما في كتابه «نوع وطبع» المنشورعام ١٩٠٣م، من أنه ليس أمام الإنسان بالأحرى إلا الاختيار بين أن يكون فاشلا أو عبقريا. فڤيتجينشتاين لم يعرف الحلول الوسط أو أنصاف الأمور مثله في ذلك مثل ڤاينينجر، الذي انتحر بإطلاق الرصاص على رأسه بعد ظهور كتابه بفترة قصيرة. فالعبقرية أو الفشل، الخلاص (بمعنى الرحمة) أو اللعن، ظلت أمام عينيه إمكانيات قائمة طوال حياته كلها. كثير من أفراد عائلته أقدموا على الانتحار، وڤيتجينشتاين نفسه أيضا كان يعاني دائما من التفكير في الانتحار.

لقد درس طالب الهندسة لودڤيج ڤيتجينشتاين أثناء بحثه عن عبقريته الذاتية أصول العلوم الرياضية، واكتشف في هذا السبيل المنطق. اطلع من خلال بحوث جوتلوب فريجي الأستاذ بجامعة يينا، وبحوث الفيلسوف برتراند راسل الأستاذ جامعة كامبريدج على جهود وضع العلوم الرياضية على أساس منطقي خالص، وعرضها أداة لتحليل منطقي للغة. لقد أشار راسل على سبيل المثال إلى أن لغتنا العادية لم تتركب منطقيا على الإطلاق. فالجملتان «بيتر ضَرَبَ كورت» و«كورت ضُرِبَ من بيتر» على سبيل المثال

مختلفتان من ناحية البناء النحوي، على الرغم من أنهما تصفان نفس الحدث، ومن ثم متكافئتان منطقيا. أنشأ فريجي لغة صيغ ومعادلات جديدة ومنطقية، وهي لغة عالمية مساعدة، تسمح بإرجاع المقولات المركبة إلى مقولات بسيطة منطقية واضحة جلية. بهذه الدراسات أقام كل من فريجي وراسل المنطق، الذي كان يتم تدريسه منذ عصورأرسطو بطريقة لم تتغير تقريبا، على أسس جديدة.

في عام ١٩١١م اتجه ڤيتجينشتاين إلى ڤيينا، ليتحدث مع فريجي شخصيا في قضايا المنطق. وعلى الرغم من أنه كان قد حصل على بعثة لعام إضافي في مانشيستر، إلا أنه رأى نفسه أمام مفترق طرق، فهل يجب عليه أن يكمل دراسته للهندسة الميكانيكية ويقتفي أثر أبيه، أم يجب عليه أن يكرس نفسه للمنطق وبذلك لأحد الفروع الجوهرية في الفلسفة؟ لقد نصحه فريجي بالذهاب إلى راسل في جامعة كمبريدج، ليعمق دراساته للرياضيات والمنطق. أخذ ڤيتجينشتاين بالنصيحة وقطع دراسته للهندسة. بعد هذا اليوم تحكمت الفلسفة في مسيرة حياته.

منذ هذه اللحظة عزم أيضا على مشروع تأليف عمل فلسفي خاص، يريد أن يبني به على أعمال فريجي وراسل. كما ينبغي أن يؤكد له الكتاب فهمه لنفسه كعبقري، وبذلك يؤكد له استحقاقه لحياته. لذلك ارتبط نجاح هذا المشروع عنده بأشياء كثيرة إن لم يكن بكل شيء، وعاش في خوف دائم من أن يموت قبل إتمام الكتاب.

لقد صار ڤيتجينشتاين في كمبريدج صديقا وتلميذا مميزا لراسل وأصبح شخصية مثيرة للاهتمام في المشهد الفلسفي هناك، لكنها أيضا معقدة. فالمسامرات والمحادثات السائدة وقواعد الآداب المعتادة في الحياة الأكاديمية الإنجليزية كانت غريبة عليه. فلم يصبح ڤيتجينشتاين أبدا رجل مجتمع، أو رجل حديث ومناقشة. لقد زوَّد كل مناقشاته بادعاء أنها حق مطلق.

لقد كان اهتمامه الدائم منصبا على الموضوع، وعلى حلول نهائية لا يرقى إليها الشك. كان الخلاف يغضبه، ويستفزه إلى ردود أفعال عنيفة تهين المتحدثين معه. وعلى هذا النحو اصطدم أيضا بصورة دائمة ومتكررة مع كل من أستاذيه راسل وجورج إدوارد مور. ففترات التبادل الفكري المثمر كانت تليها فترات هروب من المجتمع. وهكذا انزوى عام ١٩١٣م قبل بداية الحرب العالمية الأولى بقليل في شاطئ معزول في النرويج، ليضع الخطوط العريضة الأولية للكتاب المزمع تأليفه.

على النقيض من راسل، الذي كان عليه أن يقضي عقوبة السجن بسبب قناعاته الرافضة للحرب وأخلاقه المسالمة، سجل ڤيتجينشتاين نفسه كمتطوع في الجيش النمساوي المجري. لقد خدم في البداية في سلاح المدفعية، حيث لم تشبع الأعمال المكتبية المكلف بها بعيدا عن ميدان القتال رغبته. لذلك طلب في عام ١٩١٦م نقله مباشرة إلى جبهة القتال قرب الحدود الرومانية. لم يكن ڤيتجينشتاين من غلاة الداعين إلى الحرب، وإنما كان يريد بهذه الطريقة المتطرفة أن يثبت كفاءته، ويختبر شخصيته. فوجوده قريبا من الموت بصورة مباشرة كان بالنسبة له مطلبا أخلاقيا.

إن قراءاته خلال سنوات الحرب تعطي بعض التوضيح لما كان يشغله. لقد كان مما قرأ مقالات الفيلسوف الأمريكي رالف والدو إيمرسون، وبعض روايات دستوفسكي، وخصوصا شرح تولستوي المختصر للإنجيل، وهي كتب وقعت في يديه من مكتبة لبيع الكتب في مدينة صغيرة بجبهة القتال. إن دعوة تولتسوي ومطالبته بالتنقية والخلاص الأخلاقي من خلال حياة بسيطة موقوفة على الإيثار، قد أثرت فيه بعمق. ولقد تأثر أيضا فهم ڤيتجينشتاين ذو الطابع الديني الصوفي للأخلاق بمؤلفين مثل شوبنهاور وتولستوي. فلم يكن ما يهمه هو تأسيس قواعد أخلاقية والبرهنة على صحتها، أو إرشادات محددة للسلوك، وإنما الذي يهمه الخلاص من الألم

والذنب، والذي يهمه موقف وتغير الشخصية.

كانت القضايا الأخلاقية والغيبية الكبرى حاضرة دائما في وعي ڤيتجينشتاين من خلال المواجهة اليومية مع الاحتضار والموت. لقد ظلت هذه القضايا أيضا في خلفية كتابه، الذي برز إلى حيزالوجود أثناء الحرب. لم يكن من الممكن إذاً أن يكون الموضوع هو فقط العلاقة بين المنطق واللغة والعالم، وإنما أيضا تلك القضايا التي كانت في غاية الأهمية لحياته الذاتية. في المدة من تموز (يوليو) حتى أيلول (سبتمبر) عام ١٩١٨م حصل ڤيتجينشتاين، الذي كان قد رقي في هذه الأثناء إلى ملازم ثان، على إجازة، قضاها عند أحد أعمامه في هلاَّين بالقرب من سالزبورج. في هذا المكان وفي الشهور الأخيرة من الحرب العالمية اكتمل تأليف «الموجز».

يستغني الكتاب عن أي إضافات بلاغية. إنه يتكون من نظريات رئيسية ونظريات فرعية، تتضح قيمتها في إقامة الدليل والبرهان، من خلال ترقيم منفذ بدقة. لقد وضعت النظريات الفرعية على أنها توضيح للنظريات الرئيسية المرتبطة بها. يعتبر الكتاب نصًّا جافًّا، كما أنه نصٌّ مُلِحٌّ، لا يتورع أيضا عن صيغة القوائم. إن موقف ڤيتجينشتاين القاطع، المعروف بسوء السمعة في سلوكه الشخصي، يطبع أيضا أسلوب «الموجز» بطابعه. فكل نظرية لها عنف ضربة المطرقة، التي تلقن القارئ الحقيقة، التي لا يمكن الشك فيها. لاحظ راسل أن كل جملة لها وقع قرار لقيصر روسيا. إنه ببنائه اللغوي الصارم، يذكِّر بفن العمارة في فيينا في عصر الحداثة، كما تمثل على وجه الخصوص في أعمال أدولف لوز. لقد كان على ڤيتجينشتاين بعد مضي عدة سنوات أن يضع مع باول إنجيلمان أحد تلاميذ أدولف لوز تصميما لبناء منزل لأخته، الذي تحتم أن يحمل اسم «موجز متحول من حجر».

إن ترتيب النظريات المصمم على مثال دراسة في الرياضيات، يسهل

إلقاء نظرة عامة على أهم مقولات الكتاب. تنتج النظريات الرئيسية، المرتبة تتابعيا، سياقا برهانيا واضحا. هذا هو نص النظريات الخمس الأولى: «١ - العالم هو كل ما يعتبر الحال. ٢ - أما ما هو الحال، فالواقع أنه وجود الأوضاع. ٣ - الصورة المنطقية للواقع هي الفكرة. ٤ - الفكرة هي الجملة المفيدة. ٥ - الجملة هي وظيفة الحقيقة للجملة الأساسية».

يبدو في أول الأمر أن ثلاثة موضوعات كبيرة تسيطر على الكتاب هي: عالم ولغة ومنطق. بينما كانت تأملات ڤيتجينشتاين في المنطق في بداية تطوره الفلسفي، وقادته في النهاية إلى التفكير في اللغة والعالم، فإن سيرإقامة الحجة والبرهان في «الموجز» معكوس: تقود حجة ڤيتجينشتاين من العالم إلى اللغة، التي ينعكس فيها كـ«صورة منطقية». أما اللغة فيُنْظَرُ إليها مرة أخرى على أنها سياق مركب من جمل، يمكن إرجاعها إلى «جمل أساسية». يسمح الربط الممكن بين الجمل الأساسية بوصفه بمساعدة المنطق، لدرجة أن يعرف الإنسان سريعا في أي الأحوال تعتبرهذه الجمل صائبة أو خاطئة. فالجمل المركبة تعتبر «وظائف للحقيقة» من الجمل الأساسية، بمعنى أن صوابها وخطأها يتوقف على صواب وخطأ الجمل الأساسية.

إن العالم طبقا لأحد معتقدات الكتاب الأساسية مفتوح ومطروق لنا من خلال مصفاة اللغة فقط. واللغة من ناحية أخرى مقيدة في شكل منطقي. لقد أراد ڤيتجينشتاين كخليفة لفريجي وراسل أن يستخدم المنطق في شرح حدود وإمكانيات اللغة. كما أراد في البداية أن يجعل عنوان كتابه «الجملة»، إشارة إلى أن الشكل المنطقي للمقولة اللغوية في الكتاب له دور رئيسي عنده.

بالنظرية الرئيسية الأخيرة من «الموجز»، التي هي في نفس الوقت الجملة الأخيرة، تصل مسيرة إقامة الدليل والبرهان إلى بعد عميق: «ما لا يستطيع الإنسان أن يعبر عنه، عليه أن يسكت عنه». يتجه ڤيتجنيشتاين هنا

بالحديث إلى مجال قضايا الفكرالأخلاقي والغيبي الكبرى، التي شغلته من قديم الزمن. كما يتناول في نفس الوقت فرقا له أهمية كبرى في فهم كتابه، وهو الفرق بين «القول» و«الإشارة».

أراد ڤيتجينشاين إثرفريجي وراسل توضيح قضيتين، أولاً هما: ما هي علاقة اللغة بالعالم؟ وكيف تبدو اللغة الصحيحة منطقيا وما الذي يمكن أن تحققه؟ عند الإجابة على هذين السؤالين يكون مجال «ما يمكن قوله» قد تحدد، وهو المجال الذي تعتبر فيه المقولات «المفيدة» ممكنة، ومن ثم فهي مقولات يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة. ويمكن للإنسان أن ينظر إلى القسم الأكبر من «الموجز» على أنه محاولة لوصف الاستخدام المفيد للغة، أي هذا الذي يمكن «أن يقال».

لقد قام مدخل ڤيتجينشتاين للقضايا الأخلاقية والدينية على كل حال في الإشارة وليس في القول. فكل ما له صلة بمغزى العالم والحياة، وبالله والموت والخلاص، أحاله ڤيتجينشتاين إلى مجال «ما يمكن الإشارة إليه». وعلى هذا تصبح على سبيل المثال أشياء في مجال الدين والفن ممكنة المشاهدة والتجربة، وهي لا يُعَبَّرُ عنها، ومن ثم لا يمكن وصفها بمقولات. ينبغي على الإنسان أن يسكت عن الحديث عن هذه التجارب، لأنها لا تنتمي إلى مجال ما يمكن قوله. لكن هذا لا يعني أنها غير مهمة. بالعكس، فمجال ما يمكن الإشارة إليه يتضمن في رأى ڤيتجينشتاين مشاكل الحياة الجوهرية.

يمثل التفريق بين «القول» و«الإشارة»، أي بين مجالين متناقضين للمعرفة، نقطة محورية في «لموجز». وبالتوافق مع ذلك وضع ڤيتجينشتاين فلسفة مكونة من طابقين: فالطابق الأول منها موضوعه ما يمكن أن يقال، أي موضوعه حدود المعرفة العقلية، أي هذا الذي نستطيع وصفه بمساعدة اللغة. والمقصود لغة تتكون من جمل يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة. إنه

هذا المجال الذي يسميه ڤيتجينشتاين « عالم »، والذي يحدد أيضا ميدان العلم. أما موضوع الطابق الأعلى في المقابل فهو المسائل الأخلاقية والغيبية، التي لم تلعب أي دور في بحوث فريجي وراسل.

لذلك يحتل موضوع العلاقة بين المنطق واللغة والعالم حقيقة القسم الأكبر من الكتاب، لكنه لا يمثل إلا الدور الأرضي من البناء الفكري لڤيتجينشتاين.

يعتبر كل من اللغة والعالم متشابكان معا بصورة وثيقة عند ڤيتجينشتاين. إنها اللغة التي تضع حدودا لخبرتنا بالعالم، والتي تجعل العالم بها فقط مرئيًّا لنا. لذلك يضع فيتجينشتاين النظرية التي تبدو للوهلة الأولى غريبة: « العالم هو مجموع الحقائق وليس الأشياء ». ليس معنى ذلك أن ڤيتجينشتاين قد أنكر وجود شيء آخر خارج نطاق العالم المحدد لغويا. لكننا على وجه الدقة لا نستطيع أن نتحدث عن ذلك مطلقا. لأن جملة: « يوجد شيء ما خارج العالم » عند ڤيتجينشتاين جملة بلا معنى، ولا تستطيع أن تكون صائبة أو خاطئة.

فالحقيقة هي ما يمكن ادعاؤه في جملة صائبة. فعندما ندعي شيئاً لم يثبت صدقه بعد، فإننا نتحدث عن وضع. فمقولة: « الشجرة التي أمام شباكي جرداء من الورق » تصف وضعا، هو بالتحديد « كينونة الشجرة جرداء من الورق أمام شباكي ». فلو أثبت هذا الوضع أنه صادق بأن الشجرة إذا جرداء من الورق حقيقة، يتحول هذا الوضع إلى حقيقة. فعالم ڤيتجينشتاين هو مجموع الحقائق التي توصف بمقولات صائبة.

يصف ڤيتجينشتاين العلاقة بين اللغة والعالم بمصطلحي « صورة » أو « تصوير طبق الأصل ». وتعتبر الجملة والمقولة عند ڤيتجينشتاين « صورة للحقيقة ». أما عن أن جملا « تصور » وضعا، فقد كانت هذه رؤية استخلصها ڤيتجينشتاين أثناء الحرب. وهنا لا يجوز للإنسان بالطبع أن يتصور صورة

واقعية «مرسومة». فقد كانت أمام عينى ڤيتجينشتاين خطط عسكرية مجسمة، ومشروعات عسكرية مرسومة، ونماذج مثل التي تستخدم في المحكمة لإعادة تمثيل قضية معينة، فيها أحجارمحددة تمثل بشرا أو سيارات أو منازل، وترتب بطريقة معينة. فالمقصود إذا هو المطابقة وتشابه البناء.

لقد تسببت «نظرية الصورة» الخاصة باللغة في إحداث زوبعة في الفلسفة في القرن العشرين. وتطلبت دائما مجهودات في رسم طبيعة صورة اللغة بدرجة أدق، أو بالأحرى تطوير قواعد لغة ووضع لغات جديدة، يمكن أن تصبح بها إمكانيات التعبير اللغوي أكثر دقة ووضوحا بصورة دائمة. ولهذا الغرض وضع ڤيتجينشتاين نفسه أولا أداة «منطق المقولات»، وهذا يعني المنطق الذي يبحث صواب وخطأ الجمل.

وعلى هذا فكما تم توضيح حدود العالم من خلال اللغة، تم كذلك توضيح حدود اللغة من خلال المنطق حسب رأى ڤيتجينشتاين. فالمنطق يقدم البناء والشبكة، التي ارتبط بها كل من اللغة والعالم. لقد نظر ڤيتجينشتاين إلى بحث اللغة من ناحية بنائها المنطقي المؤسس لها، على أنه المهمة الأصلية للفلسفة. وبذلك تتحول الفلسفة في جوهرها إلى تحليل لغوي.

في هذا الجانب يعتنق ڤيتجينشتاين في «الموجز» «مذهب الذرية المنطقية» لأستاذه راسل القائل مايلي: كل من العالم واللغة يمكن تحليلهما إلى أجزاء فردية متناهية الصغر «ذرات». فاللغة تتكون من وثيقة من الجمل المركبة، التي يمكن اختصارها في جمل بسيطة أي «جمل أساسية». لم يذكرڤيتجينشتاين مطلقا مثالا محددا لجملة أساسية. لقد ألحقه فقط بالرموز «ب» أو «ق»، ووصفه بأنه ربط لـ «أسماء». ويعتبر الإسم أشبه ما يكون بعلامة لغوية متناهية الصغر، أُلْحِقَ بة على مستوى العالم شيء. ومهمة الفلسفة الآن كنقد لغوي، هي اختصار كل الجمل إلى أجزائها الأولية، أي إلى الجمل الأساسية، وإلحاق الأسماء الواردة فيها بأشياء. إذا يتم

بذلك اختصار اللغة إلى لغة « واصفة » صرفة.

عندما يحلل الإنسان بهذه الطريقة ما إذا كان الموضوع جملة « مفيدة » واصفة، وحتى ما يحتمل من كونها جملة صائبة، فإن الإنسان سيكتشف الآن أيضا القدرة على الصدق وبالأحرى صدق جمل مركبة. فهى وظائف وأدوار صدق للجمل الأساسية، بمعنى أن صدقها وزيفها يتوقف على صدق وزيف الجمل الأساسية، التي تتكون منها. ولقد اخترع ڤيتجينشتاين لهذا الغرض ما يسمى « ألواح الصدق » التي توضح الأحوال والشروط، التي يكون الربط في ظلها بين الجمل الأساسية صادقا صائبا، أو مزيفا خاطئاً. وتنتمي هذه اللوحات اليوم إلى مكونات أي دراسة أساسية في المنطق.

فلنأخذ على سبيل المثال الربط البسيط « ب » و« ق ». إن الموضوع هنا إذا هو ربط متحقق بحرف الربط « و » لجملتين أساسيتين هما على سبيل المثال: « تمطر السماء وطريق السيارات السريع مغلق ». يعتبر هذا الربط صادقا في حالة واحدة محددة لا غير، هي عندما تكون « ب » صادقة (أي عندما تمطر السماء حقيقة)، وتعتبر « ق » في نفس الوقت صادقة (عندما يكون طريق السيارات السريع قد تم إغلاقه حقا). ويعتبر هنا الربط خطأً في كل الحالات الثلاث الأخرى الممكنة. فالجملة تعتبر خطأً أولا: عندما تمطر السماء حقا، لكن يمكن السير على طريق السيارات السريع بحرية، وثانيا: عندما يكون طريق السيارات السريع قد تم إغلاقه فعلا، لكن السماء لا تمطر، وثالثا: عندما يدعي كل جزء من كلا الجملتين شيئا خاطئاً. عند تقييم الصدق تظهر إذا هنا « خ » (تعبيرا عن « خطأ ») ثلاث مرات، وتظهر « ص » (تعبيرا عن « صواب ») مرة واحدة. يمثل هذا الربط واحدة من « وظائف حقيقة » متعددة، ويتم اختصاره في الصيغة الآتية: (ص خ خ خ) (ب، ق).

تحدث مثل هذه الصيغ تأثيرا مفزعا لدى كثير من القراء. لكن ڤيتجينشتاين يرتب على حساباته المنطقية نتائج فلسفية بعيدة المدى.

فبقوانين المنطق تلك لم يتم قياس مجال المقولات المفيدة فقط، وإنما تم أيضا قياس حقل العلوم التجريبية. وبمقولة «مجموع الجمل الصواب هو العلوم الطبيعية كلها» يحدد ڤيتجينشتاين العالم بأنه العالم الذي يمكن إدراكه علميا. فاللغة خارج هذا المجال لا «تقول» شيئا على الإطلاق.

إن النتيجة التي توصل إليها ڤيتجينشتاين في القسم الأول من «الموجز»، الذي يتناول علاقة المنطق باللغة والعالم، هي باختصار ما يلي: إن ما نستطيع أن نقوله عن العالم بطريقة مفيدة وعلمية، يجب أن يبقى في حدود لغة منطقية محددة المقاييس. ففي داخل العالم، أي في مكان «ما يمكن أن يقال»، لا توجد مشاكل غير محلولة. يقول ڤيتجينشتاين في هذا الصدد: إن «اللغز» لا وجود له. فعندما يمكن عموما طرح سؤال، فإنه إذا يمكن الإجابة عليه أيضا. كل ما عدا ذلك لا ينتمي إلى العالم، ولذلك لا يمكن «أن يقال». لكن لو فعلت الفلسفة ذلك، أي لو وضعت على سبيل المثال نظريات عن «الله» و«الكون»، أو عن «الخير»، فإنها ترتكب إذا إثم سوء استخدام اللغة. وعلى ذلك تعتبر أيضا الجملة الأخيرة الشهيرة في «الموجز» منطقية وهي: «ما لا يستطيع الإنسان أن يعبر عنه، عليه أن يسكت عنه».

بهذا الأمر بالصمت يقف ڤيتجينشتاين بالقرب من مجموعة من نقاد الثقافة والشعراء النمساويين في عصره مثل كارل كراوز، الذين أرادوا تحرير اللغة من الزخارف غير الضرورية والبلاغة الفارغة. لقد أشار هوجو فون هوفمانشتال في كتابه «خطاب للورد خاندوس» مثل ڤيتجينشتاين إلى حنكة أنه يجب على الإنسان أن يصمت أمام بعض المسائل الجوهرية. لقد ألبس «الموجز» الفلسفة رداءً من الزهد متقشفا صارما. إنه يطلب منها أن تقدم كشف حساب عن كل كلمة مستعملة، وعن كل مصطلح مستخدم. فبه بدأ نقد اللغة يصير أحد أهم موضوعات الفلسفة في القرن العشرين.

أما أن الصمت الذي يطلبه ڤيتجينشتاين لا يعني رفضا مبدئيا للأفكار الغيبية، فإن هذا سيتضح في الصفحات الأخيرة من «الموجز». فبتوضيح ما يمكن أن يقال، قد تم حقا إيقاف العلم والفلسفة عند حدودهما. لكنهما ينالان مرتبة ثانوية تابعة، لأنه «لم يتم بعد فيهما تناول مشاكل حياتنا مطلقا». تقع هذه المشاكل الحياتية مثل مشكلة الموت ومغزى الحياة أو مغزى العالم على الضفة الأخرى من العلم والفلسفة. لكنها تعتبر مع ذلك أساسية للإنسان، بل إنها تعتبر الأهم حقيقة له. لقد قارن ڤيتجينشتاين نظرياته عن العالم واللغة والمنطق بسُلَّم، على الإنسان أن يصعد عليه أولا، ليلقيه بعد ذلك وراء ظهره. فالسلم يوصلنا إلى عتبة المشاكل الحياتية ومسائل المغزى.

إن هذا الذي يقع على الضفة الأخرى من العتبة، لم يعد يمكن أن يقال، وإنما مازال يشار إليه فقط. تكتسب الإشارة في الصفحات الأخيرة من «الموجز» وظيفة أن تحيل عبر العقلاني إلى الغامض. يقول ڤيتجينشتاين: «إن هناك على كل حال ما لا يمكن التعبير عنه، إنه يلوح، إنه الغامض». ومثلما يطلب كيركيجارد القفز في الديني، يطلب ڤيتجينشتاين الآن القفز في الغامض. فالمنطق يظل بذلك عنده حقيقة في خدمة التصوف. وكما يرافق فرجيل كممثل للعقل في «الكوميديا الإلهية» لدانتي الإنسان حتى حافة الجنة فقط وهناك يتحتم عليه أن يسلم قيادته، فهكذا يستطيع المنطق في «الموجز» أن يوصل الإنسان حتى حافة ما يمكن أن يقال فقط.

أما عن أن هذا قد كان المقصد الأصلي للكتاب، وهو توصيل القارئ إلى عتبة الدور الثاني الغامض، فقد أوضحه ڤيتجينشتاين في أحد خطاباته: «إن مغزى الكتاب أخلاقي. لقد أردت ذات مرة أن أذكر جملة في المقدمة، لا توجد الآن حقيقة فيها، ولكنى أكتبها لسيادتكم الآن، لأنها ربما تصبح مفتاحا لما يستغلق فهمه لديكم. لقد أردت أن أسجل أن كتابي يتكون من

قسمين: من القسم المقدم هنا ومن كل هذا الذي لم أكتبه. والقسم الثاني خصوصا يعتبر هو المهم. فسوف يتم تحديد الأخلاقي بالأحرى من خلال الكتاب وكأنه من الداخل».

«الأخلاقي» مصطلح يرمز به ڤيتجينشتاين هنا لمجمل «مشاكل الحياة» يبدأ إذا فقط على الحدود الخارجية لما يسميه ڤيتجيتشتاين «عالم». لقد صاغ في ضوء ذلك النظرية التالية: «يجب أن يوجد مغزى العالم خارجه». لا ينتمي «مغزى العالم» إلى الأشياء، التي نستطيع أن نتحدث عنها حديثا «مفيدا»، أي نتحدث عنها بأدوات لغة واصفة. كما أن حل لغز الحياة يوجد في مكان وزمان «خارج المكان والزمان». وعلى هذا النحو يجب فهم جملة أن الموت «ليس من أحداث الحياة». فالموت يعتبر ظاهرة لاجتياز الحدود. إنه لا يمكن أن يفهم بالأدوات التي نفهم بها العالم أو الحياة.

إن ما يسري على «الأخلاقي» يسري أيضا على «الجمالي»، الذي هو مجال الفن. لذلك يتحدث ڤيتجينشتاين عن أن كلا من الأخلاقي والجمالي «متسامي».

تعتبر مثل هذه المقولات نفسها طبقا للمعنى الدقيق لآراء ڤيتجينشتاين غير مفيدة، لأنها ليست مقولات واصفة. إنها تعتبر أدوات مساعدة فقط، أي نوع من المؤشر، تتم الإشارة به إلى «ما لا يمكن قوله». وهذا الذي لا يمكن أن يقال، ومن ثم كل ما «يلوح» في الفن وفي السلوك الأخلاقي وفي الدين، يعتبر عند ڤيتجينشتاين الموضوع الأصلي المتواري للكتاب، الذي تكشّف فقط في الصفحات الأخيرة. فالذى بدأ مثل كتاب تعليمي في المنطق، انتهى لذلك شبيها بكتاب صلوات وتأمل روحي.

لم يستطيع ڤيتجينشتاين التفكير في نشر الكتاب إلا بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. لقد أعاد الاتصال حينها براسل وبعث له بالمخطوط وحاول أن يجد له ناشرا. وتحتم عليه أن يرى أن راسل مثل غيره من القراء قد

ركز اهتمامه تماما في قراءته على موضوع «المنطق - اللغة - العالم»، وتجاهل الموضوع «الأخلاقي» الخاص بمشاكل الحياة. ومع ذلك فقد كان راسل هو الذي عرض كتابة مقدمة الكتاب، وساهم باسمه في نشره عام ١٩٢١م تحت عنوان «بحث في المنطق والفلسفة» كمقال في مجلة بعد محاولات كثيرة فاشلة. أما الترجمة الإنجليزية فقد نالت عنوانا لاتينيا اقترحه جيورج إدوارد مور ترجمته «موجز في المنطق والفلسفة»، والذي استند إلى «موجز في اللاهوت والسياسة» للفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا، المنشور في القرن السابع عشر، والذي أثبت وجوده في تلك الأثناء في اللغة الألمانية أيضا. أما من ناحية المضمون فلا يكاد أن يجمع كتابي سبينوزا وڤيتجينشتاين معا شيء.

لقد كان رأي ڤيتجينشتاين أنه قد أنجز بكتابه «الموجز» انفراجة بين المنطق والتصوف. فهو يرى أنه قد وضح ما يستطيع الإنسان من «قول» مفيد، وما يستطيع الإنسان من «إشارة» ليس إلا. لم يبق ما يفعله أكثر من ذلك. إنه يعبر عن الاقتناع بأنه قد كتب بذلك الكلمة النهائية في المنطق، وفي مغزى العالم والحياة في المقدمة بأسلوب الادعاء المطلق المميز له كالآتي: «يعالج الكتاب المشاكل الفلسفية ويبين كما أعتقد أن طريقة السؤال عن هذه المشاكل تقوم على سوء فهم منطق لغتنا. ويمكنني صياغة المغزى الكامل للكتاب في كلمات على وجه التقريب كالآتي: ما يمكن أن يقال عموما، يمكن أن يقال بوضوح، وما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، يجب عليه أن يسكت عنه... غير أنه تبدو لي حقيقة الأفكار المعلم عنها هنا بصورة نهائية. ومن ثم فإن رأيي أنني قد قمت بحل المشاكل جوهريا بصورة نهائية».

استخلص ڤيتجينشتاين من تأملاته في مشاكل الحياة أيضا نتائج عملية مباشرة. فقد كان جاداً في عزمه على التطهير الأخلاقي وبدء حياة جديدة.

عندما تم نشر «الموجز» ابتعد تماما عن بيئة الفلاسفة الأكاديميين. إنه اتبع دعوة تولستوي، واتجه إلى الحياة البسيطة، وإلى خدمة الغير. فقد عمل في بعض الأوقات مساعد بستاني في أحد الأديرة. كما تخلص من نصيبه في ثروة أبيه بإهدائه إلى إخوته أو إلى الفنانين المحتاجين. قام راسل المرفه الملحد بزيارة ڤيتجينشتاين سنة ١٩٢٢م في مدينة إنسبروك، وتهيأ لمناقشة معه في المنطق. لكنه اكتشف أنه لم يعد يستطيع أن يفعل شيئا مع ڤيتجينشتاين، الذي أخذته المسائل الدينية والأخلاقية تماما.

لقد انعكس هذا الموقف تجاه المقاصد الأخلاقية والصوفية للكتاب في تاريخ تأثير «الموجز» مرة أخرى. فقد مارس الكتاب تأثيرا هائلا في الفلسفة في القرن العشرين. كما أنه بدأ مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة مشابها في ذلك كتاب «نقد العقل الخالص» لكانت وأحدث تغييرا في اتجاه الرؤية الفلسفية. لكن بقي هذا الاتجاه محصورا تماما في إطار جهود جعل الفلسفة «أكثر منطقية» و«أكثر علمية».

افتتح ڤيتجينشتاين بنظريته في أن العالم يمكن معرفته دائما من خلال اللغة فقط إحدى أعظم الثورات في الفلسفة خلال القرن العشرين، وهي المسماة في اللغة الانجليزية «التحول اللغوي»، وفي اللغة الألمانية «التحول الفلسفي اللغوي». فمن خلال ڤيتجينشتاين صارت فلسفة اللغة في القرن العشرين فرعا أساسيا من فروع الفلسفة. وعلى ذلك تولى الفرع المسمى فلسفة التحليل اللغوي القيام بتحقيق مطلب ڤيتجينشتاين في توضيح لبس وغموض اللغة أو إزالته.

نظرت «حلقة فيينا» وهي مجموعة من الفلاسفة والعلماء تجمعت حول موريتس شيلك ورودولف كارناب إلى «الموجز» على أنه إنجيل فلسفة جديدة «علمية»، وقرأته سطرا سطرا. وهنا كان مهد مذهب الوضعية المنطقية، وهي تيار فلسفي في القرن العشرين، لايقبل إلا مقولات لها أساس

في التجربة، كما أن لها شكلا دقيقا منطقيا ورياضيا. إن السعي للوصول إلى «لغة مثالية» سليمة منطقيا قد تخلى عنه ڤيتجينشتاين نفسه مؤخرا بالطبع.

لكن لا ينبغي نسيان أن «الموجز» نص ذو وجهين. فخلف التحليلات اللغوية المنطقية وجداول الصدق، يلوح متصوف حديث. وخصوصا لأن «الموجز» يتجول بإصرار على الحافة، بين ما يمكن أن يقال وما لا يمكن أن يقال، بين المعقول وغير المعقول، فقد ظل أحد النصوص المهمة والمثيرة في تاريخ الفلسفة. وحتى لو كان فيتجينشتاين قد توصل إلى نتيجة أنه يتحتم على الإنسان أن يسكت عن الكلام في أمور الحياة الهامة حقا، إلا أنه قد حاول إقامة الدليل على ذلك طبقا للموروث العقلي في الفلسفة الغربية بالإجابة على لماذا يكون هذا هكذا؟

الطبعات:

LUDWIG WITTGENSTEIN: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-phliosophische Abhandlung. Frankfurt/ Main: Suhrkamp 1963.

نداء لتحقيق الذات

مارتن هايديجر
الكون والزمن (١٩٢٧م)

إن ما كان يشبه ظهور الخنافس (البيتلر) في المشهد الموسيقي في الستينات هو دخول الشاب مارتن هايديجر في دنيا الفلسفة الألمانية في العشرينات. فعندما أستدعى المدرس الجامعي ذو الثلاثة والثلاثين عاما مارتن هايديجر سنة ١٩٢٣م، ليصبح أستاذا مساعدا في جامعة ماربورج، سبقته سمعته كأستاذ ناجح غير عادي، وكفيلسوف غير تقليدي، ألقى بفلسفة الأكاديميين الجافة جانبا، وأعاد الفلسفة مرة أخرى إلى الأمور الجوهرية. تدفقت جماهير الطلاب حينها إلى ماربورج، يصاحبهم الإحساس بأن الفلسفة هنا لا تُدَرَّس فقط، وإنما تُطَبَّق أيضا. لقد دخلت نغمة جديدة، وبدأ أسلوب جديد في المشهد الفلسفي. حتى زملاء التخصص صار لديهم إحساس داخلي بعد قراءة الأعمال القليلة التي نشرها هايديجر، أو تركها للتداول، بأنه قد نشأ هنا شيء متفجر بالنسبة للفلسفة.

لقد تأكد هذا الإحساس بظهور «الكون والزمن». وعلى الرغم من أن الكتاب قد كتب بلغة عنيدة وصعبة للغاية، إلا أن القراء الأوائل كانوا منبهرين بطريقة هايدجر في تناول أمور حياة الإنسان المحددة. لم تحتل مكان الصدارة هنا مقولات ومبادئ أو قوانين. بل إن «الكون والزمن» يتجه

إلى موضوعات مثل «الخوف» و«الهم» أو «الموت»، التي هي موضوعات اختفت من الفلسفة الأكاديمية منذ زمن. إن ما وصل إلى القراء في البداية، كان الدعوة الملحة الموجهة لهم بالتحرر من حياة يومية بلا تفكير، وبأن يشكلوا الوجود الذاتي بوعي وصفاء ذهن. لقد كان «الكون والزمن» نداءً فلسفيا تأسس على أكثر من أربعمائة صفحة لتحقيق الذات. وعلى هذا فإن الانطباع العام، هو أن الفلسفة قد بدأت مرة أخرى بهذا العمل في الدخول في معترك الحياة مباشرة.

لقد اتبع بعمله المبكر الأول في الأصل خططا ذات أبعاد كثيرة. فهو أراد تجديد فلسفة ما وراء الطبيعة، وعلم الوجود، أي نظرية الكون والعلل النهائية للواقع. أراد تأسيس «علم وجود جوهري»، وأراد الإجابة على السؤال عن الكون، الذي هو أكثر مصطلحات الفلسفة غموضا وعمومية، بطريقة جديدة. لكنه غاص في هذا الطريق في موضوع لم يكن في أول الأمر غير إرشاد إلى الكون، ألا وهو موضوع الوجود الإنساني. لقد ظل «الكون والزمن» عملاً لم يكتمل، وربما لذلك كان له تأثير كبير. فقد صار تحليلا للإنسان ولارتباطه بالعالم، وبجماعة من البشر الآخرين، وقبل كل شيء ارتباطه بأفق الزمن والفناء.

حتى لو كان القراء بعد اطلاعهم على «الكون والزمن» قد تحصلوا أيضا على انطباع بأنه قد أخرجهم من الضيق الفلسفي للمناقشات والتحليلات التخصصية، فإنه قد التصق بمارتن هايديجرالإنسان وبسلوكه وبلغته وبمسيرته دائما قسط من الإقليمية. لم يتفاد هايديجر المدينة الكبيرة فقط، وإنما ابتعد تماما عن العالم الحديث وأسلوب الحياة فيه وعن دنيا الإعلام. فلم يعمل مطلقا خارج جامعات المدن الصغيرة مثل فرايبورج وماربورج.

لقد استقى كثيرا من صوره وتشبيهاته من العالم البدائي الريفي في موطنه بمنطقة جنوب بادِن (زودبادِن). فقد صارت مصطلحات مثل

« طريق الهدى »، أو « طريق الضلال » جزءا من لغته الفلسفية المتداولة . وكان يحب أن يرتدى بدلة من الجوخ، وأن يمارس مع الطلاب رياضة التزحلق على الجليد. بنى لنفسه بالقرب من فرايبورج، في تودناوبيرج، كوخا في الغابة السوداء، يلتمس فيه إلهامه الفلسفي، بعيدا عن صخب الحياة الحديثة وتوترها. لقد نشأ كتاب « الكون والزمن » أيضا هنا، حيث يتجه البصر إلى عين ماء ومراعي جبلية. لم يصبح هايديجر « رجلا اجتماعيا لبقا » مطلقا. كما لم يكن يحس أنه في وطنه حقيقة إلا في موطنه الأصلي بجنوب غرب ألمانيا المطبوع بطابعه.

لقد كان تأثير الكنيسة الكاثوليكية في الحياة والتربية قائما في كل مكان في عالم طفولة هايديجر. ولد هايديجر عام ١٨٨٩م في ميسكيرش، وهي مدينة صغيرة تقع على الحافة الجنوبية من الغابة السوداء، وتكيف خصوصا بطابع التدين الذي وفره له منزل أسرته. كما أن الكنيسة الكاثوليكية لم تحدد فقط طريقة تربيته وتعليمه، وإنما أيضا مولتها. لقد ذهب أولا مزودا ببعثة كنسية إلى مدرسة كاثوليكية داخلية في مدينة كونستانس. وانتقل في عام ١٩٠٦م إلى مدرسة رئيس الأساقفة الكاثوليكية الداخلية في فرايبورج. وقد كان حق السكن هناك مرتبطا بالالتزام بالانضمام إلى دراسة علم اللاهوت، وبأن يشق طريقه لتولي وظيفة قسيس.

صحيح أن هايديجر قد بدأ هذه الدراسة عام ١٩٠٩م، إلا أنه توقف عنها على كل حال بعد عامين. لقد بدأ يبتعد داخليا عن المذهب الكاثوليكي. ولكن لأنه معتمد في معيشته على النقود التي يتلقاها من الكنيسة، فقد توصل إلى حل وسط، وافق بمقتضاه على مواصلة دراسته على أن تكون « الفلسفة الكاثوليكية » أهم مكوناتها.

لذلك ركز هايديجر جهوده في دراسة الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى الزاهرة، وحصل على درجة الأستاذية عام ١٩١٥م برسالة عن

فيلسوف العصر الوسيط دونس سكوتوس. لم ينسلخ من الكنيسة رسميا إلا في عام ١٩١٩م. لكن الحوار حول العقيدة والمضامين اللاهوتية قد ترك في تفكيره معالم باقية. فمصطلحات التعاليم الأخلاقية المسيحية مثل «ضمير» و«ذنب»، تظهر أيضا فيما بعد في فلسفته، مثلما ظهرت في البداية المطالبة ذات الدافع الديني بالإعراض عن العالم والتوجه إلى مستوى من الواقع أكثر عمقا.

وعلى هذا لا يعتبر أمرا غريبا أيضا أن نفس فلسفته تبدأ بتجربة التوبة وحادثة العودة إلى الإيمان. لقد تعرف هايديجرعلى كتاب ادموند هوسرل مؤسس علم وصف الظواهر. أراد هوسرل إعادة الفلسفة إلى أصولها الأولى مرة أخرى، وتحريرها من محبسها في قصر النظريات الأكاديمية. وبالتوافق مع ذلك كان نص شعاره الفلسفي: «إلى الأشياء». إننا لن نصل إلى الأشياء ومن ثم الظواهر، التي تشكل خبرتنا اليومية بالعالم، إلا عندما نتقصى عمل وعينا. لقد أراد هوسرل أن يقضي على وهم أن الوعي نوع من أعضاء الاستقبال، الذي يمتلئ شيئا فشيئا بالمضامين والموضوعات. فلا توجد ذات صرفة، ولا يوجد موضوع صرف. بل إن الوعي مرتبط منذ البداية بالأشياء كما لو كان موثقا برباط. إنه كما يرى هوسرل «متجه» دائما إلى الموضوعات، إنه يربط العالم المحسوس كشبكة بيننا وبين الأشياء.

لقد بذل هوسرل مجهودا كبيرا في إنشاء منهج بحث لعلم وصف الظواهر، وبناء «موقف» لهذا العلم، يتضح فيه عمل و«اتجاه» الوعي في صورة واضحة ما أمكن. أراد هوسرل بذلك إلغاء كل «الفرضيات المسبقة» و«الأحكام المسبقة»، حتى يصبح النظر إلى عمل الوعي الصرف حرّاً، أي حتى «تبدو» الظواهر.

حقا يستعير الطالب مارتن هايديجر كتاب هوسرل المبكر الأول «البحوث المنطقية» طوال عامين متتاليين بلا انقطاع من مكتبة جامعة فرايبورج. بعد

الحرب العالمية الأولى، عندما انتقل هوسرل من جامعة جوتينجين أستاذا إلى جامعة فرايبورج، يصبح هايديجر أخيرا مساعده. منذئذ يصبح علم الظواهر وطنه الفلسفي الجديد. بذلك تحقق الوداع النهائي للفلسفة المسيحية.

لكن المدرس الجامعي الشاب يمضي في طريقه الخاص سواءً في قراءاته أو في تفكيره. إنه يقرأ كتبا وبحوثا لممثلي ما يسمى «فلسفة الحياة» من أمثال فريدريش نيتشه وڤيلهيلم ديلتاى أو هنري بيرجسون، الذين وجهوا الاهتمام بعيدا عن الوعي والمعرفة العقلية الخالصة إلى صور الفهم الوجداني الحدسي. لقد نبه ديلتاي إلى أن هذا لا يمكن «توضيحه» مثل موضوع عادي للعلوم الطبيعية، وإنما يجب فهمه انطلاقا من معيشته ومن إنجازه الثقافي. أما بيرجسون أحد أشهر فلاسفة أوربا يومئذ فقد بحث ضمن ما بحث الصور المختلفة، التي نعيش فيها «الزمن». لكن هايديجر قد قرأ أيضا عالم اللاهوت الدنيماركي كيركيجارد، الذي لم يكن يومئذ معروفا إلا لدى قلة من الناس، والذي ربط في كتابه «مفهوم الخوف» الحرية الإنسانية بحالة الخوف الأساسية، وطالب الإنسان بأن يعطي وجوده معنى من خلال الاختيار المبدئي.

إن توجه هايديجر إلى الظواهر الملموسة قد شجعته عليه حالة وقتية بعد الحرب العالمية الأولى، كانت تصطبغ بالوعي بالأزمة، وبالبحث عن توجه فكري، وبالحماس المتدفق. فقد كانت قضايا الوجود والقضايا الفاصلة على جدول الأعمال في كل مكان. بل إنه قد تعاطف في عصرما قبل الحرب العالمية الأولى مع حركات الشباب، التي دافعت عن البساطة والأصالة، وعن الإعراض عن الأشكال الاجتماعية الجامدة، كما لم يسعوا فقط إلى تجديد المؤسسات الاجتماعية، وإنما سعوا أيضا إلى «إصلاح حياة» الإنسان الفرد.

وهكذا تحول هايديجر إلى عالم من علماء وصف الظواهر من نوع خاص. لقد أخذ بمطلب هوسرل، في أن يبحث مدخل الإنسان إلى العالم أساسا

يكون انطلاقا من شروطه الأولية. فلن يصبح موضوع البحث عنده هو الوعي، وإنما عالم الحياة، أي حياة الإنسان العادية اليومية. فقد وجه طريقته الذاتية في المعالجة الفلسفية إلى عالم الحياة هذا، وهي تلك الطريقة التي صنعت شهرته كمدرس شاب في جامعة فرايبورج.

لقد سماه الطلاب «الساحر القادم من ميسكيرش»، لأنه كان يستطيع إشعال قضايا فلسفية بفهم أشياء معتادة. هكذا كان يبدأ هايديجر الحديث أمام طلابه عن إدراك منصة المدرس، ويحاول توضيح أن المشاهد والشيء يعتبران قسما من «بيئة مشتركة»، أي ظفيرة علاقات من أشياء. ولا يمكن معرفة «أهمية» الأشياء، إلا انطلاقا من هذا التظافر. إن ما كان عند هوسرل تشابك الذات والموضوع في الوعي، أصبح عند هايديجر تشابك الإنسان مع الأشياء في بيئة مشتركة.

لذلك يعتبر العالم الذي ندركه ونعيش فيه طبقا لرأي هايديجر في المفهوم المباشر تماما هو دائما عالم الإنسان. إن العالم والإنسان لا يتواجهان. فالإنسان يعتبر دائما جزءاً من العالم. لقد بحث الفلاسفة العظام أساس واقع هذا العالم دائما في «كون» غير متغير، في الأفكار والمبادئ والمقولات. حاول هايديجر متأثرا ببيرجسون أن يقيم هذا الكون على أساس جديد تماما. هذا الأساس الجديد ينحصر في «الزمن». لكن لأن الزمن مرتبط بالتغير، لم يعد من الممكن أيضا البحث عن الكون في مبادئ لا تتغير.

عندما تم استدعاء هايديجر عام ١٩٢٣م، ليتولى منصب أستاذ مساعد في جامعة ماربورج، بدأت بالنسبة له أكثر فترات حياته إثارة على المستويين الفلسفي والخاص. فقد تعرف في عام ١٩٢٤م على طالبة الفلسفة الشابة هنَّا آرينت، التي أصبحت عشيقته فترة من الزمن. كما أسس في ماربورج مع زميله كارل ياسبرز «جمعية النضال»، التي تريد تحدى الفلسفة الأكاديمية بأسلوب جديد وبموضوعات جديدة. فهايديجر يعيش مدفوعا بين آونة

وأخرى بحالة نشوة إبداعية.

كنتيجة لهذه المرحلة فائقة الإنتاج من حياته، بدأ الكتاب يأخذ شكلا ملموسا، تمكن به من الارتقاء من كونه نبوءة سرية إلى أن صار ملك الفلسفة الألمانية. لقد نشأ مشروع «الكون والزمن» من حوار هايديجر المستقل مع علم وصف الظواهر عند هوسرل، لكن متأثرا أيضا بروح العصر وقضاياه الحيوية.

أما السبب الحاسم في تأليف الكتاب فقد كانت الجامعة نفسها. فقد أصبح منصب أستاذ الفلسفة فيها خاليا ابتداءً من عام ١٩٢٥م. كما بدا أن هايديجر هو الاختيار الأول الطبيعي لهذه الوظيفة. لكن الحصول على قرار إيجابي من وزارة التعليم، كان يحتم على هايديجر أن يقدم على الأقل عملا منشورا ذا قيمة علمية. فهو لم ينشر أي كتاب أو بحث منذ سنة ١٩١٦م، عام نشر رسالته لنيل درجة الأستاذية.

لقد كانت المادة العلمية لدروسه ومحاضراته وبعض البحوث التي ألقاها في الجامعة هي التي شكل منها أخيرا مخطوط «الكون والزمن». في الخامس والعشرين من تموز (يوليو) عام ١٩٢٤م ألقى بحثا أمام جمعية العلوم اللاهوتية بماربورج في «مفهوم الزمن»، لم يتم نشره كمقال بسبب حجمه. قام هايديجر بتعميق هذا البحث وتحويله إلى دراسة من خمس وسبعين صفحة. ثم تناول نفس هذا الموضوع مرة أخرى في إحدى المحاضرات في الفصل الدراسي الصيفي من عام ١٩٢٥م تحت عنوان «تاريخ مفهوم الزمن». وقد تحدث في هذه المحاضرة أيضا لأول مرة عن مسائل مثل «الموت» و«الضمير». في أجازة الفصل الدراسي المذكور، التي قضاها في كوخه في تودنا وبيرج ضم هذه الموضوعات إلى نص مخطوطه.

تم إنجاز مخطوط الكتاب كله في آذار (مارس) عام ١٩٢٦م. وقد تم إرسال أول قسم منه للطبع في نيسان (أبريل). كما أعد المؤلف أقساما

أخرى من الكتاب خلال عام ١٩٢٦م، ليسلمها لدار النشر في الأول من تشرين الثاني (نوفمبر). لكن ظلت لديه بقية لم يتم إعدادها للنشر، والتي سيتم فيما بعد إعدادها للنشر ككتب إضافية، منها حوار مع كانت وديكارت وأرسطو. لقد أزال نشر الكتاب العقبات أمام تقلد هايديجر لمنصب أستاذ. فتقلد هذا المنصب، الذي تم رفضه من الوزارة مرتين، تحقق أخيرا في تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٩٢٧.

يجب على من يقرأ كتاب «الكون والزمن» أن يتعود على لغة هايديجرغير المألوفة. فهايديجر ينتمي إلى مبدعي اللغة العظماء، وأيضا إلى معيدي تشكيل اللغة في مجال الفلسفة. فالمصطلحات المألوفة مثل «الوجود» أو «الهم» تحصل على معنى جديد تماما أو معنى مغاير. غالبا ما يعتمد هايديجر في ذلك على معنى أصلي للكلمة مبرهن عليه صرفا واشتقاقا. لكن صياغته لكلمات جديدة تماما في الاستخدام مثل «مَرْء» أو في المبنى والمعنى مثل «الساقط في اليد»، تمثل تحديا واستفزازا للقارئ. فلا يوجد مصطلح مهم يستخدمه هايديجر، يمكن أن يفهم في معناه المألوف المعتاد أو أن يتم البناء عليه.

يبدأ كتاب «الكون والزمن» بسؤال عن «جدوى الكون»، وهو سؤال لم يجب عليه الكتاب في نهاية الأمر. لا يعتبر الكون عند هايديجر كأساس للواقع «كائنا»، أي شيئا يمكن وصفه وتعريفه، كما يعتقد أغلب الفلاسفة. لكن الطريق إلى هذا الكون يمتد فوق الكائن، وهو على كل حال كائن خاص للغاية، والذي هو الإنسان. يعتبر الإنسان عند هايديجر معبرا للكون، لأنه هو الكائن الوحيد، الذي يسأل عن الكون، ولأن لديه «إدراك للكون»، فإنه لذلك يفوق على أن يكون فقط في مرتبة شيء أو متاع. ومن هنا فإن للإنسان طريقة كينونة خاصة، يسميها هايديجر «وجود». فالبحث أو كما يقول هايديجر «التحليل الجوهري للوجود» قد أصبح الموضوع الحقيقي

لكتاب «الكون والزمن».

بورود مصطلح «الوجود»، يدخل في الموضوع أيضا ربما أكثر مصطلحات «الكون والزمن» شهرة على الإطلاق وهو «الكيان» «Existenz». فالكيان لا يعتبر عند هايديجر هو واقعة الحياة أو التواجد فقط. إنه يعتبر الصلة بين الوجود والكون. ففهم المصطلح عند هايديجر مرتبط بمعناه ككلمة في أصلها اللاتينى. فالكلمة اللاتينية «Ex-sistere» تعنى حرفيا «ظهر أو برز». والإنسان يظهر ويبرز من بين العالم العادي للأشياء، من خلال أنه يستطيع إنشاء علاقة بالكون. فالكيان هو الوجود الواعي المتحقق المتجه إلى الكون.

يريد هايديجر هنا في الحقيقة أن ينهج نهجا ثوريا جديدا. فهو لا يريد أن يبحث عن الكون «خلف» الأشياء أو «خارج» الأشياء، وإنما في إنجازمحدد للحياة الإنسانية، بطريقة كيف يشكل الإنسان وجوده. كما يجب بعد ذلك الاستدلال على «جدوى الكون» بأكمله انطلاقا من «كيان الوجود».

إن ما يقدم إلى القارئ في النهاية في صورة كاملة هما فصلان كبيران، حددهما هايديجر منذ البداية كقسم أول. في الفصل الأول «التحليل الجوهري التمهيدي للكون» يتم تحليل النوع اليومي، كيف يعيش الإنسان في العالم. ويتناول الفصل الثاني المسمى «الوجود والزمني» موضوع: كيف يحقق الإنسان وجوده أمام خلفية الزمن، وكيف يستطيع أن يتجه إلى الكون. ينقص فصل ثالث كان مقصودا سلفا، والذي كان ينبغي أن يحتوى على النتيجة الختامية لهذه التحليلات تحت عنوان «الزمن والكون». كما ينقص أيضا قسم ثان كبير كان مخططا، والذي كان سيلقي الضوء على مصطلح الكون في تاريخ الفلسفة.

يبدأ هايديجر بـ «مذهب تحليل الوجود»، ومن ثَمَّ تحليل ما يميز الإنسان

عن «الموجودات» الأخرى. لا يوجد هذا عند ذلك الإنسان الواعي المحقق لذاته في بؤرة الاهتمام، وإنما عند الإنسان العادي المألوف، المرتبط بعالمه الذي يعيش فيه، والذي لا يجد أن حياته مشكلة. لقد قدم هايديجر لهذه الحالة مصطلح «البساطة». يقابله مصطلح «الشَّرْطِيَّة»، وهو الحالة التي يستجيب فيها الإنسان بوعي لشروط وجوده.

لتحليل أوضاع الحياة اليومية العادية، يعتمد هايديجرعلى منطلقين هما: «رأى» هوسرل المبنى على علم وصف الظواهر، الذي يتجه مباشرة إلى عالم الحياة، و»التأويل» عند ڤيلهيلم ديلتى الذي هو مذهب فهم التجربة الإنسانية. يريد هايديجر أن يمارس «تأويل الوجود»، بمعنى أنه يريد كشف نوع وكيفية اعتماد الأشياء والبشرعلى بعضهم في أعمال الحياة اليومية وتشابكهما معا، وتوصيف ذلك بطريقة جديدة، لدرجة أن تصبح المقولات عن الإنسان على وجه الإجمال ممكنة.

يلخص هايديجرالعلاقات الأساسية للحياة الإنسانية في مصطلح «التواجد - في - العالم». يتبع ذلك علاقات الإنسان من ناحية وعلاقات الإنسان بالبشرالآخرين من ناحية ثانية. يتواجد الإنسان دائما في »موقف» مقابل للأشياء والبشرالآخرين. عندما نريد فهم الجوهري في الإنسان، يجب علينا أن نحررنظرتنا إلى المواقف الأساسية للإنسان ونجردها من العوائق.

تعتبرالأشياء مثل الإنسان جزءا من «بيئة» مشتركة، يرتبط فيها كل منهما بالآخر، ويشير إليه. ينشأ ارتباط الأشياء بالإنسان من خلال الاستخدام والمنفعة. لذلك يسمى هايديجرالأشياء أيضا «عدة». إن هذا أحد ابتكاراته النموذجية للكلمة. تذكرهذه الكلمة بطريقة واعية تماما بمصطلحات مثل «عدة العمل» أو «عدة الكتابة». تعتبر العدة عند الإنسان آلة لها وظيفة في حياته. إنها تؤدي عملا. فلا تعتبرالأشياء «متوفرة» ببساطة، كما اعتقدت الفلسفة التقليدية. بل إنها تعتبر «متاحة»، إنها موجودة هناك، لتكون

« في متناول اليد » بالنسبة للإنسان. فالبيئة الإنسانية مطبوعة بـ « الإتاحة » وبالثقة، التي نشأت من خلال التعامل اليومي.

هناك ملمح آخر لـ « التواجد ـ في ـ العالم » وهو « التواجد المشترك »، الذي هو حقيقة أن الإنسان لا يعيش وحده مطلقا، وإنما يرتبط دائما ببشر آخرين. اتخذ هذا « التواجد المشترك » على كل حال شكلا محددا تماما في الحياة اليومية، هو شكل التكيُّف والتوافق. فبدلا من أن نوجه حياتنا بأنفسنا وجهة محددة من خلال الحوار مع الآخرين، نحاول أن لا نكون لافتين للأنظار، ونبذل غاية جهدنا لنكون مثل الآخرين. إننا نلقي بمسؤلية حياتنا على جهة عجيبة محايدة وبلا ملامح، سواء كانت روح العصر أو الذوق العام أو العرف.

يسمى هايديجر هذه الجهة « الإنسان »، وهو مصطلح يمنحه معنى ووظيفة اسم الذات. والمقصود بذلك تلك السلطة العامة غيرالواضحة مطلقا بشكل محدد، والتي تعبر عن نفسها في مطالب مثل « الإنسان يفعل هذا » أو « الإنسان لا يفعل هذا ». إن « دكتاتورية الإنسان » الذي يتحدث عنه هايديجريمثل مستوى الوسطية، التي تعيق الإنسان من تحقيق ذاته. يعتبر هذا الإنسان عند هايديجر مكونا عاديا من مكونات الحياة الإنسانية، لا نستطيع أن ننفك عنه مطلقا بصورة تامة. لكننا نستطيع أن نتصرف تجاهه بطريقة واعية، إننا نستطيع أن ننهي السلطة التي يمارسها الإنسان في حياتنا.

ينتمي تحليل هايديجر للإنسان إلى أكثر مقاطع الكتاب شهرة على الإطلاق. لقد تلاقى هذا التحليل مع نقد المجهولية في مجتمع الجماهيرالحديث، من مثل ما ورد أيضا بعد سنوات قليلة في الكتاب الأساس للفيلسوف الأسباني أورتيجاجاسيت « تمرد الجماهير ». ظل هايديجرأيضا عدوا دائما لأشكال الحياة الحديثة وللعالم المتمدن المتعدد، مثلما بدا في

المدن الكبيرة على وجه الخصوص. ولقد شمل رفضه الديمقراطية كشكل للحياة السياسية، كما شمل أيضا الرأي العام، الذي تصوغه وسائل الإعلام بأخباره العابرة واتجاهاته المتغيرة. فالحداثة كانت تعتبرعند هايديجر مكانا للحياة «السطحية».

ينتمي إلى سياق النقد الموجه للحياة السطحية أيضا فصل شهير كذلك من كتاب «الكون والزمن»، يتناول «الثرثرة» و«الفضول». يعني هايديجر بـ «الثرثرة» و«الفضول» أشكال التواصل السطحي، التي تعيق التفاهم بين الناس أكثر مما تحققه. يتم النظر إلى كل شيء فقط على ضوء إمكانية الانتفاع به كأمرجديد أو كخبر. و«تقوم الثرثرة والفضول» في رأى هايديجر «في غموضها بتحقيق تحول المنجز الحقيقي الجديد عند ظهوره للعلن إلى شيء قديم». لو بقينا في هذه الأشكال من التواصل، فإن الوجود إذا سيكون «متدهورا». ويعتبر «التدهور» عند هايديجر مَعْلَماً من معالم الوجود السطحي. فالإنسان يعتبر من خلال أشكال التواصل اليومي، لكن أيضا من خلال مغريات عالم الاتصالات والإعلام الحديث، في خطر دائم من أن يتم إلهاؤه عن نفسه أو أن ينحدر بعيدا عن نفسه.

تربطنا الأشكال المختلفة للتواجد في العالم أولا بحياة سطحية مغتربة. «لقد كان التواجد ـ في ـ العالم» «دائما تدهورا» في رأى هايديجر. لقد ألقى بالإنسان في العالم ولم يضع نفسه هناك بنفسه. لكن هذا «الإلقاء» كما يسميه هايديجر له وجهان. فهو يعرِّضنا للوقائع من ناحية، ومن ناحية ثانية يحتوي أيضا على وجه الوضوح وعلى إمكانية خطة لحياة ذاتية.

إن هذا الوجه المزدوج للإلقاء وللقدرة على وضع خطة يتضمنه مصطلح «الهم»، الذي حاول هايديجرأن يلخص به العوامل الجوهرية للوجود. يتحاشى هنا أيضا استخدامنا المألوف للغة. إنه لا يعني به هنا شيئا مثل «الغَمّ»، وإنما يعني تعامل الإنسان مع العالم بطريقة مخططة هادفة، كما

يعبر عنه مثلا بكلمة «اعتني أو اهتم بكذا». فبينما نتصرف في أمور البيئة «مهتمين»، فإننا نرتبط مع إخوتنا في الإنسانية بـ «الاعتناء»، أي بأن نضع في اعتبارنا الآخرين ونشملهم كوجود متكافئ في تخطيطنا لحياتنا.

تعتبر العلاقة «المعتنية» بالبيئة عند هايديجر شرطا أيضا لأن يقيم الإنسان علاقة ذاتية تماما بالكون، ومن ثم يستطيع أن يهتدي إلى كيان ووجود. إلا أنه في التعامل المخطط، الواضع اعتبارا للأشياء والبشر في الحياة الذاتية، يدخل بعد جديد في الموضوع، يمثل بؤرة اهتمام القسم الثاني من الكتاب، هو الزمن. يتضمن الهم دائما عنصر تذكر وعنصر توقع، أي يتضمن علاقة بالماضي وبالمستقبل. أما أن الوجود الإنساني يعتبر وجودا زمنيا، فإن هذا يلقي ضوءاً جديدا على تحليل الوجود، الذي قام به هايديجر في القسم الأول من كتابه. فالموضوع قد أصبح في أفق الزمن كيف ينتقل الإنسان من أمور الحياة اليومية، التي يعيش فيها، ومن «التواجد في العالم» إلى حياة يقرر فيها مصيره بنفسه.

إن تحقيق الذات الإنسانية هذا، الذي يسميه هايديجر تحقيق «ذات النفس» أو «الوجود»، ليس فقط إعراضا عن المجهولية والسطحية والأعراف، إنه قبل كل شيء مصحوب بالوعي بنهائية الحياة وبوعي بالزمن ميسردائما. يقدر كتاب «الكون والزمن» مسافة الطريق إلى هذا الوعي. إنه يقود عبر المزاج الأساس للخوف، وعبر افتراض الموت كأفق للحياة، وعبر «نداء الضمير»، حتى يوصلنا إلى «التصميم»، الذي يتولى الإنسان به وجوده.

أما أن الإنسان حر في تشكيل حياته الذاتية، وأن «تدهوره» لا يعني نهايته، وإنما يعني أن الإنسان يستطيع تشكيل ارتباطاته وعلاقاته القائمة أيضا بوعي، فإن هذا يلاحظ قبل أي إدراك عقلاني في الأمزجة. فالأمزجة تعتبر في رأى هايديجر مثل المجسَّات، التي ننشئ بها علاقتنا بالعالم. وهنا يلعب المزاج الأساس للخوف دورا خاصا.

وصف هايديجر الخوف بأنه إحساس غامض يُظْهِر للإنسان تورطه في الإثم، لكن يظهر له بذلك أيضا حريته ومسؤليته أمام الله. كما أن الخوف عند هايديجر على عكس الفزع مزاج غامض، لا يتجه إلى حادث أو شيء محدد. إنه الخوف من مجهول حياة مفتوحة متشكلة بنفسها. فبديهيات الحياة تتعرض للتأرجح، وينفتح اللاشيء، لكن تنفتح بذلك أيضا إمكانية ملئ الفراغ الناشئ، إمكانية اختيار الوجود الذاتي شخصيا. والخوف كما يقول هايديجر يُظْهر «وجود الحرية من أجل حرية تَخَيُّر النفس ذاتها».

إن يقظة الإنسان هذه تجاه الوعي بالحرية مصحوبة بإدراك قابليته الذاتية للموت. ففي ظل السلطة العامة غير الواضحة (الإنسان أو الناس) يتم إقصاء الموت من الحياة. وعندما يقول هايديجر بأن الحياة تعتبر «سباقا» في اتجاه الموت، فإنه لا يعني فقط الحقيقة المبتذلة من أنه في نهاية الحياة يوجد الموت. فالزمن عند هايديجر ليس مكانا نجوب فيه، وإنما هو فينا، إنه يخترق مثل خيط أحمر فهمنا لأنفسنا و«نظرتنا للحياة». إن الزمن شيء قد أنجزه الإنسان.

لتوضيح الزمن كعمل وإنجاز، صاغ هايديجر كلمة «تزمين». أن نصير واعين بالقابلية الذاتية للموت، سنحتفي في ذلك أيضا بالزمن بصورة واعية في فهمنا للحياة. فالحياة الإنسانية والوجود «وجود للموت»، بمعنى أن معرفة حدود هذا الوجود تزيد من عمق الحياة وتركيزها، وتضاعف من أهمية وضرورة وضع مشروع لحياة ذاتية.

لم يتحقق وعي الإنسان بهذه الأهمية تدريجيا، وإنما من خلال نداء ودعوة وجههما تقريبا لنفسه. يستخدم هايديجرهنا مصطلحات مثل «ضمير» و«ذنب»، لكن عارية من المعنى التقليدي والأخلاقي أو الديني. إنه يسمى الاستفاقة من طريقة الحياة التقليدية للسلطة العامة الغامضة (الإنسان أو الناس) «صرخة الضمير». ويعني بـ «ذنب» الوعي بوجوب

فعل شيء انطلاقا من الذات، وأن يكون «مذنبا» تجاه إمكانيات وجوده الذاتي في شيء ما.

لقد أُلقى بالإنسان في التواجد. لكن صرخة الضمير، التي تذكره بـ «ذنبه»، ستوصله إلى أن لا يظل سلبيا، وإنما إلى أن يجيب على تحدي التواجد بمشروع ذاتي، أي أن يحول التواجد إلى وجود. في قبول هذا التحدي يوجد «التصميم». ونص ذلك في لغة هايديجر المميزة هو «التصميم يعني أن تنادى نفسك في المقدمة بكينونة ذنبك الذاتي للغاية». يجب على الإنسان في رأي هايديجر أن يواجه نفسه: فهو لن يستطيع أن يقيم علاقة مع الكون أو وجودا مستقلا، إلا عندما يعيش في الوعي بالزمن، إلاعندما يعيش في الوعي بماضيه وفي اغتنام حاضره، ويعيش بالنظر إلى إمكانياته في المستقبل. إن من يخضع لدكتاتورية السلطة العامة الغامضة (الإنسان أو الناس) سينسى ماضيه ويخسر نفسه في حاجاته اليومية.

لقد أربك كثيرين أن كتاب «الكون والزمن» لم يعط إجابة على سؤال: ما الذي ينبغي على الإنسان أن يقرره في مشروع حياته، ولا على سؤال كيف يبدو مضمون كل من الوجود والتواجد المقرر ذاتيا. لكن رسالة الكتاب أكثر من ذلك. فليس المهم ماذا تقرر، وإنما المهم هو أن تواجه تحدى الحياة، وأن تختار مشروع حياة ذاتي، لا يتعثرويغوص في السلطة العامة الغامضة (الإنسان أو الناس) وفي الأعراف وفيما لا أهمية له. إن كتاب «الكون والزمن» ينادي بنظام حياة وبقرار وباختيار. أما كيف يبدو هذا القرار فإن ذلك متروك للفرد نفسه.

تشير نظرية، أن علاقة التواجد بالكون مصاغة ومطبوعة دائما بالزمن على الأقل إلى طريقة هايديجرالجديدة أيضا في فهم مصطلح «الكون». فلم يعد موجودا في نظره كون خالد لا يتغير، أو حياة تقوم على مقياس مستقل عن الزمن لا يتغير. إن «الكون» و «الزمن» مرتبطان بعلاقة وثيقة. لكن كيف

يتم توضيح هذه العلاقة بدقة، فهذا على كل حال ما لم يعرفه القارئ. يبدأ كتاب هايديجر بطرح سؤالين هما: «هل يقود طريق من الزمن الأول إلى جدوى الكون ومغزاه؟ هل يبوح الزمن نفسه بسره كأفق للكون؟»

ولأن هذه الأسئلة لم يعد من الممكن توضيحها، لم يصبح أيضا كتاب «الكون والزمن» «علم الوجود الجوهري» كما أعلن هايديجر في المقدمة. يحتوي الكتاب بدلا من ذلك على نظرية عن الإنسان وعلاقته بالعالم، يحتل فيها تقرير المصير الفردي وتحقيق الذات مكان الصدارة.

لقد تم نشرالكتاب في نيسان (أبريل) عام ١٩٢٧م كجزء ثامن من «الكتاب السنوى في الفلسفة وبحوث علم وصف الظواهر» إصدار هوسرل، ممهورا بالإهداء «مهدى إلى إدموند هوسرل مع الإجلال والود» وأصبح أحد أشهرالأجزاء في تاريخ الفلسفة على الإطلاق. لقد مهد هايديجربهذا الكتاب الطريق إلى الترقي في السلك الجامعي، كما عرف به أيضا لأول مرة من جمهور أكبر. إن نشر الكتاب قد أكد سمعته كواحد من الفلاسفة ذوي الشأن في عصره، وهي سمعة قد أضرهو نفسه بها، عندما انضم في عام ١٩٣٣م إلى النازيين، ومحا الإهداء إلى أستاذه إدموند هوسرل ذى الأصل اليهودي من الكتاب.

لقد تحول «الكون والزمن» إلى أكثر كتب الفلسفة تأثيرا في القرن العشرين. فقد انطلق تأثيره كوثيقة مؤسسة للفلسفة الوجودية مثل تيارجارف على الأخص في فرنسا وألمانيا. كان أهم مؤلفات جان بول سارتر «الوجود والعدم» أول عمل مهم تبعه مباشرة في مسائله وموضوعاته. كما أن التأسيس الجديد للتأويل الفلسفي لهانز جيورج جادامارقد بنى على الكتاب المهم المبكر لهايديجر.

تراجع موضوع الوجود عند هايديجر فيما بعد لصالح محاولة تعريف جديد لمصطلح «كون». إن هايديجر كناقد لفلسفة الغيبيات القائمة على

الروح والعقل، قد صار حينئذ أحد الفلاسفة الآباء لتيارما بعد الحداثة.

لقد ظل كتاب «الكون والزمن» مع كل ذلك الإنجاز الأكبر لهايديجر، وهو كتاب يربط مثلما يكاد أن لا يفعل كتاب فلسفي آخر - التحليلات الصعبة بخاصية نداء موجه لكل إنسان بصورة شخصية. إنه لحن فلسفي موقظ ومطالبة بالانصراف عن كل ما يعيقنا عن الحياة الذاتية المختارة منا.

الطبعات:

MARTIN HEIGEGGER: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer. 2001

محاسبة التفكير الشمولي

كارل بوبر

المجتمع المفتوح وأعداؤه (١٩٤٥م)

إن القول بأن الأعمال الفلسفية تتناول المشكلات «الخالدة» للإنسانية دون أن تتأثر بالأحداث الجارية، وتعاقب صخب العالم باحتقارعالٍ، يعتبر أحد الأوهام، التي تم دحضها بشكل مؤثر من خلال كتاب «المجتمع المفتوح وأعداؤه». تتأثر الفلسفة العظيمة أحيانا أيضا بأحداث العالم مباشرة، وتطلب حقها في التأثيرعلى الأحداث.

في الثاني عشر من آذار (مارس) ١٩٣٨م، بعد مرور خمس سنوات على استيلاء النازيين على السلطة في ألمانيا، احتلت قوات النازي النمسا. وبعد مضي ثلاثة أيام ظهر هتلر شخصيا في شرفة قصر هوفبورج في ڤيينا أمام الجماهير، وأقسم أمام مئات الألوف من الأنصار المهللين على إخلاص النمسا لـ «جماعة الشعب الألماني العظيمة». على الجانب الآخر من الكرة الأرضية في كريستشيرش النيوزيلاندية كان يراقب عالم مهاجر من ڤيينا ذو أصل يهودي التطورات السياسية في وسط أوربا بانتباه كبير وقلق، هو الفيلسوف كارل رايموند بوبر، ذو الستة والثلاثين عاما، الذي جاء قبل عام مع زوجته عبر انجلترا إلى نيوزيلاند، ليتولى وظيفة أستاذ جامعي. كان قد ترك أمه وكثيرا من أفراد عائلة في ڤيينا.

لقد صمم بوبر- واضعا صور دخول هتلر موطنه في ذهنه على أن يواجه كلا من الطاغيين هتلر وستالين، اللذين ألقيا بظلهما على كل أوربا، بإجابة فلسفية. لقد كلفته هذه الإجابة سنين كثيرة. في ظل ظروف المهجروالحرب المعاكسة نشأ أحد أهم أعمال الفلسفة السياسية في القرن العشرين «المجتمع المفتوح وأعداؤه». لم يصبح كتابا أكاديميا. فكل حرف فيه مكترب بدماء قلب رجل يدافع عن قضايا وجوده. إنه يتناول موضوع الانحياز في صراع ثقافتين سياسيتين متناقضتين في نزاع القيم بين الديمقراطية الغربية والمذهب الشمولي. فالخصم لم يجلس في هذه الحالة خلف أسوار الجامعة، وإنما دهس بجيوشه حضارات وقتل وعذب وبنى معسكرات اعتقال.

لقد قدم بوبرنقدا شاملا لفلسفة آباء المذهب الشمولي، كما قدم صياغة للمبادئ التي ينبغي أن تقام عليها ديمقراطية عالم ما بعد الحرب. كما أعطى بمصطلح «المجتمع المفتوح» شعار الدفاع عن الديمقراطية، التي تتم فيها مراقبة السلطة، وتحقيق العدالة على أساس الحرية الفردية.

لقد كان عملا طموحا، يصف بوبر نفسه خصائصه دون تواضع مزيف كالآتي: «يعتبر مجال الموضوعات الفلسفية، التي تمت معالجتها بطريقة مفهومة للغاية، أكثر ضخامة منه في أي كتاب آخر أعرفه. إنه يتناول فلسفة التاريخ والسياسة، كما ينقد أسس علم الأخلاق، ويلقي ضوءا على تاريخ الحضارة، ويعالج قضايا المنطق الحديث، ويقدم رؤية جديدة وعملية لطريقة البحث في العلوم الاجتماعية، ولم يكن سطحيا على الإطلاق».

كان كتاب «المجتمع المفتوح وأعداؤه» إجابة فيلسوف حر الفكر تنويري وسياسي على صراعات القرن العشرين العقائدية، لكنه أفضى إلى أبعد من ذلك بكثير.

لقد كان ابن أحد المحامين المعروفين من أهل ڤينا هذا واثقا من نفسه وأكبر من عمره، كما كان قبل ذلك بأمد بعيد دقيق الملاحظة ومشاركا في المشهد

السياسي. أيضا حاور بوبر الفكر الشمولي في سنوات شبابه سلفا بنفسه.
ولد بوبر بمدينة ڤيينا عام ١٩٠٢م، وعاصر بالكاد السنوات الأخيرة لمملكة الدانوب طفلا. في نهاية الحرب العالمية الأولى أدركته هو أيضا مثل كل جيله حالة الانبعاث العامة، التي سيطرت على «ڤيينا الحمراء» في سنوات تأسيس الجمهورية النمساوية الأولى. في مدينة فيها الفقر والبطالة وافتقاد السكن على رأس جدول الأعمال، انضم بوبر منذ سن السادسة عشر إلى حركة العمال الشيوعية، مدفوعا بهدف النضال لتحقيق العدالة الاجتماعية والإصلاح الاجتماعي الجذري.

لكن بعد مضي عام من ذلك، في حزيران (يونيو) ١٩١٩م، حدث له ما سماه بعد ذلك «أهم تجربة» عقائدية، حيث شارك في مظاهرة للحزب الشيوعي، قتلت الشرطة فيها اثني عشر متظاهرا رميا بالرصاص. أحس بوبر أن إراقة الدماء هذه أمرمأساوي، وشعر بأنه مشارك فيه. أما بيان قيادات الحزب من أن الضحايا قد ماتوا من أجل الثورة العالمية المستقبلية الحتمية، فقد اصطدم بقناعاته الأساسية الأخلاقية. فقد رأى بوبر في إيمان الشيوعية بالثورة العالمية وبـ«التقدم الحتمي التاريخي»، وفي استعدادهم أيضا لتقديم ضحايا من البشر في سبيل ذلك، احتقارا للإنسان.

تراجع بوبر عن المذهب الشيوعي. وقد تكون عنده سوء ظن أساس تجاه الاقتناع بأن التاريخ تحدده قوانين ثابتة، وأنه من الممكن توقع مسيرته، وأن واجب عدد من المختارين هو «قيادة» البشر وتوصيلهم إلى «إدراك الحتمية».

لكن ظل بوبر الشاب ملتزما في النشاط والهدف بالإصلاح الاجتماعي الشامل. لقد قرر أن يشتغل كناسا في الشارع، وأن ينهض في نفس الوقت بتعلم المناهج المؤهلة لأن يصبح مدرسا. كما وجد بجانب ذلك وقتا لدراسة علم النفس والفلسفة بالجامعة، التي أنهاها بالحصول على الدكتوراة. عندما

تبوأ عام ١٩٣٠م وظيفة مدرس إعدادي، تحول اهتمامه إلى موضوع كان أيضا في مركز اهتمام حلقة ڤيينا المشهورة، المتحلقة حول موريتس شليك ورودولف كارناب هو: ما هو التقدم المعرفي المؤمَّن علميا، وما هو الفرق بين النظريات غير العلمية والعلمية؟

لقد وضع بوبر كشاهد وكناقد لحلقة ڤيينا إجاباته الخاصة تماما على هذه الأسئلة في كتاب حقق له الاعتراف الفائق به في الندوات المؤسسية للفلسفة الأكاديمية. ظهر كتاب «منطق البحث» عام ١٩٣٥م، الذي صار به مؤسس النظرية العلمية الحديثة. معرفتنا بالعالم تصنع عند بوبر ـ تقدما، بأن نواجه نظرياتنا بالتجربة، وندعها هناك تفشل، وبعد ذلك نبحث عن نظريات أفضل. تعتبر نظرياتنا علمية بالضبط إذاً، عندما تسمح بمثل هذا الفشل، عندما يمكن نقضها، أو كما يقول بوبر ـ عندما «يمكن إثبات فشلها». فالنقد والبحث عن إمكانية النقض، يتحول بذلك إلى محرك للتقدم الإنساني. إن العقل النقدي، الذي يبذل جهده في حل مشاكل محددة، قد وجد منذ هذا الحين في مركز تفكير بوبر.

إن السمعة التي اكتسبها بكتاب «منطق البحث»، أتاحت له إقامة علاقات، ومكنته من أن يجد وظائف أكاديمية في الخارج. فقد كتب له فلاسفة وعلماء مشهورون مثل برتراند راسل ونيلزبور أو رودولف كارناب التزكيات، التي مكنته في النهاية من نيل وظيفة مدرس فلسفة في كانتيربوري كوليج في مدينة كريستشورش. إن مناخ النازية ومعاداة السامية الخطر المتزايد توترا في الثلاثينات، هو الذي دفعه إلى هذه الخطوة، كما دفعته إلى ذلك أيضا فرصة التمكن من العمل في الجامعة.

ابتعد بوبر في أول الأمر عن السياسة في البلد المضيف، بسبب تصنيفه في البداية في نيوزيلاند لأصله النمساوي على أنه «أجنبي معادي». لقد عاش معتزلا، وركز كل جهده في التدريس وفي تأليف مرجع في المنطق.

فهو أيضا لم يأت إلى نيوزيلاند كفيلسوف سياسي، وإنما كنجم صاعد للنظرية العلمية.

مع ذلك كان لديه مخطوط في حقائبه أنجز فيه نقده للشيوعية، وأكمله بخبرته مع الفاشية المنتشرة في وسط أوربا. فالشيوعية والفاشية مرتبطتان عنده بقناعات أساسية مشتركة. لقد سمى أحد أهم هذه القناعات «التأريخية». والمقصود بها الإيمان بحتمية المجريات التاريخية والاجتماعية، وبإمكانية التنبؤ بها. فقد رأى بوبرعلاقة وثيقة بين هذه التأريخية كمنهج في فهم التاريخ وبين الخطر الشمولي.

يزعم الشيوعيون والفاشيون بطريقة مشابهة أنهم سادة التاريخ وأقدار الشعوب. وسواء أكان الأمرحينئذ طبقة مختارة، أو جنسا مختارا، فإن هتلر وستالين، العدوين المزعومين كلاهما، يعملان على تأليه الدولة، وعلى تمجيد الحرب، وعلى احتقار الفرد وحريته. فبدلا من حياة سلمية مشتركة للشعوب، مطبوعة بالتبادل المفتوح للأفكار والسلع، يمارسان تفكيرا قبليا قوميا عنصريا، مرتبطا بالتكبر، لكونهما «مختارين»، ولأنهما يقفان في الجانب الصواب من التاريخ.

كان المخطوط، الذي أحضره بوبر معه إلى نيوزيلاند بحثا ألقاه في لندن عام ١٩٣٦م، ناقش قيه المفاهيم الأساسية للتأريخية. تم نشر البحث بعد عدة سنوات بعنوان «بؤس التأريخية». فلقد نقل فيه معارفه في النظرية العلمية إلى مجالات التاريخ والعلوم الاجتماعية والعمل السياسي.

لا توجد في رأى بوبر قوانين تاريخية يمكن مقارنة ادعائها ومطلبها العلمي بالقوانين الطبيعية. فنحن لا نستطيع دائما إلا إدراك بعض الاتجاهات التاريخية، ولن نستطيع يوما إدراك مسيرة التاريخ كاملة على الإطلاق، كما ادعى فلاسفة التاريخ الكبار في القرن التاسع عشر وفي مقدمتهم هيجل وماركس. كما كانت قناعة بوبرالثابتة، هي أن المستقبل مفتوح، ومنوقف

علينا نحن أنفسنا. فنحن لسنا مقيدين بقيود حتمية تاريخية.

أتم بوبر صياغة معمقة باللغة الانجليزية لكتاب «بؤس التأريخية» عام ١٩٣٨م. وعندما بدأ في تأليف «المجتمع المفتوح وأعداؤه»، اعتمد على نظريات هذا الكتاب، الذي لم يمكن نشره إلا في عام ١٩٤٤م.

عندما تزايدت صرخات الاستغاثة القادمة إليه من موطنه السابق بعد الاستيلاء على النمسا، ورجاه الأصدقاء والمعارف والأقارب أن يستصدر لهم موافقة على الرحيل إلى نيوزيلاند، حاول بوبر أن يقوم أولا بمساعدة عملية. فقام مع المتعاطفين معه بتأسيس «لجنة اللاجئين اليهود»، وتمكن على كل حال من تسهيل ترحيل ست وثلاثين أسرة. لقد كان هذا صراعا مضنيا مع البيروقراطية. فقد كانت نيوزيلاند تطبق سياسة معقدة في الدخول إليها، كما لم تكن ترحب باللاجئين. لم تقبل السفارات النيوزيلاندية طلبات الإقامة إلا بعد الاعتداءات النازية على اليهود، ونهب وتخريب ممتلكاتهم، المعروفة بأحداث نوفمبر العنصرية. عندما بدأت الحرب، لم يعد حتى هذا النوع من المساعدة ممكنا. توفيت أم بوبر في فيينا عام ١٩٣٨م، وتمكنت أخته التي مازالت على قيد الحياة من الوصول عبر فرنسا إلى سويسرا.

لقد تراجعت تماما آنئذ أهمية مشاكل المنطق والنظرية العلمية. فالكتاب الذي لم يستطع أن يبدأ بوبر فيه إلا في عام ١٩٣٨م نشأ في ظل ظروف صعبة للغاية. كانت الحرب دائما أمام عينيه أثناء الكتابة. فنيوزيلاند نجت مدة طويلة من أن تتحول إلى ساحة قتال، رغم أنها مشاركة في الحرب. لكن اليابان كانت تتقدم في المحيط الهادى حتى عام ١٩٤٢م، ولم يكن مؤكدا على أي حال إلى متى يستطيع الإنسان أن يعمل في نيوزيلاند مطمئنا.

كان ينظر في الجامعة إلى مشروعه بارتياب. فوظيفة مدرس الجامعة التي يتولاها بوبر، لم تكن للبحث العلمي، وإنما كان الإعلان عنها منذ البداية للتدريس، وكانت إدارة الجامعة تكره تماما أن يقضي أجنبي معين في وظيفة

تعليمية وقته في تأليف الكتب. كان صرف الورق أثناء الحرب مقننا، وكان على بوبر أن يدفع ثمن كل ورقة يأخذها من الجامعة. كما كانت إمكانيات الحصول على مراجع لكتابه محدودة للغاية. فمن فيينا لم يستطيع إلا إنقاذ كتب قليلة من مكتبة والده، والإمكانيات المحدودة لمكتبة الجامعة في كريستشورش لم تستطع أن تغنيه. أما الحصول على مراجع من الخارج أثناء الحرب فقد تأكد شبه إستحالته.

كانت ظروف حياته الخاصة أيضا لا تشجع على هذا المشروع. ولأن بوبر وزوجته أصبحت عليهما ديون بسبب شراء منزل، ولأن طوابع البريد والبرقيات قد كلفهما الكثير، فقد عاشا في غاية التقشف. فهما قد وفرا في كل شيء، ابتداءً من تكاليف التدفئة، مرورا بالملابس، وقبل كل شيء في الأكل. لم يخاطر بوبر بالأكل في مطعم الجامعة، وإنما غذى نفسه كما يذكر في أحد خطاباته من منتجات حديقته الخاصة، ومن «نظام غذائي من الأرز والجزر». لقد كانت عملية كتابةَ مؤلمة بكل معنى الكلمة. فقلة النوم، ونقص التغذية، وتوهم المرض المطبوع عليه بوبر على كل حال، قد ولَّدوا عنده حالات اكتئاب مزمنة ويأس، تفجرت في خطابات إلى أصدقائه. لقد تدهورت صحته، وتحتم عليه أن يخضع للعلاج بصورة متكررة على الدوام. كان في بعض الأحيان لا يرى إلا بعين واحدة فقط، وخلع بسبب خراج تسعة من أسنانه وضروسه.

لقد كانت الصفحات الألف التي كتبها بوبر، بجانب التزاماته التدريسية، ثمرة قدرة هائلة على الإنجاز. كما كان بوبر مدفوعا بإرادة جامحة، كما هو حاله دائما مع مشروعات كتبه. فهو رجل مجنون بالعمل، يعيش حياته بطريقة متزمتة. لم يدخن بوبر ولم يشرب الكحوليات، ولم يشارك في أي لهو أو تسليه. كانت الجولات الجبلية المتباعدة، هي التغيير الوحيد الذي يجود به على نفسه. وفيما عدا ذلك كان يكتب كل دقيقة في المخطوط،

حتى في الليل وفي أجازة نهاية الأسبوع، والذي كتبته زوجته هينيّ على الآلة الكاتبة أكثر من مرة. لم يستطع إنهاء الكتاب إلا في شباط (فبراير) عام ١٩٤٣م.

اقتبس بوبر مصطلح «المجتمع المفتوح» من الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون. لكن الذي أوحى له بذلك ليست الفلسفة، وإنما خبرته الذاتية مع الحضارة الناطقة بالإنجليزية. أما ما يعنيه «مجتمع مفتوح» في الحياة اليومية، فقد عرفه بوبر في نيوزيلاند وأثناء إقامة تسعة أشهر في انجلترا قبل ذلك، وهو احترام كرامة الفرد والحرية والانفتاح على العالم، وقبل كل شيء نظام سياسي، يتعرض لنقد مواطنيه. لقد رأى بوبر نفسه امتدادا لميراث عصر التنوير، بمعنى المحافظة على حقوق الإنسان والتسامح والمساواة أمام القانون. كان اسم إمانويل كانت خصوصا يشير إلى هذه المثل العليا، وهو «فيلسوف الحرية والإنسانية»، الذي أهداه بوبر فيما بعد الطبعة الألمانية من «المجتمع المفتوح».

يتكون «المجتمع المفتوح وأعداؤه» من جزئين، يتناولان ممثلي الفلسفة السياسية البارزين. يحتوي الجزء الأول «سحر أفلاطون» على نقد وحوار متحدّ مع مؤلف أول حلم بالدولة ورد إلينا. ويعتبر الجزء الثاني «أنبياء مزيفون» تصفية حساب مع هيجل وماركس، ومع موروثات مذهب التأريخية. يعتبر بوبر المفكرين الثلاثة روادا للاتجاه الشمولي. لكن الكتاب يعتبر أكبر من حوار مع تاريخ الفلسفة. فقد أنشأ أيضا نظرية للديمقراطية الحديثة ذات التفكير الحر، بديلا للمجتمع المغلق في الدكتاتوريات الشمولية.

إن الكتاب الذي أثار تفكيره أثناء الكتابة، هو كتاب «تاريخ الحرب البِلُوبونية» للمؤرخ الإغريقي توكيديديس. فقد رأى بوبر العالم في زمن الحرب العالمية الثانية في وضع مشابه لوضع بلاد الإغريق (اليونان الحالية) في العصر الذي خاضت فيه اسبرطة «الشمولية» الحرب ضد أثينا «الديمقراطية».

كان يمثل هذا الصراع عنده رجلان، كلاهما ممثلان بارزان للطبقة العليا في أثينا هما: رجل الدولة بيريكليس والفيلسوف أفلاطون.

يقف بيريكليس في صف المجتمع الديمقراطى المفتوح، بينما يقف أفلاطون في صف الدولة الطبقية المغلقة. لقد صدّر بوبر كتابه باستشهادين من الشخصيتين كشعار. يؤكد استشهاد بيريكليس رشد المواطن: «رغم أن قلة فقط تستطيع تخطيط مشروع سياسي وتنفيذه، إلا أننا جميعا قادرون على الحكم عليه». أما أفلاطون فيبدأ استشهاده في المقابل بمبدأ الزعيم الشمولي: «إن أول كل المبادئ هو أنه لا أحد لا رجلا ولا امرأة ينبغي أن يكون في أي وقت كان بلا زعيم». يعتبرمقصد كتاب «المجتمع المفتوح»، هو كشف القناع عن المأثور العقائدي لأفلاطون وأتباعه، وفضح هذا المأثور، وعرض مبادئ المجتمع المفتوح في مأثورات بيريكليس والدفاع عنها.

لقد اقتفى أثر أعداء الحرية من الفلاسفة «المتنبئين» ليس فقط حتى أفلاطون، وإنما حتى البدايات الأولى في الفلسفة الإغريقية. فهو رأى سلفا في هيراكليد، المنتمي لعصر ما قبل سقراط، نموذجا تكررأيضا فيما بعد في الأعداء المتأخرين للمجتمع الحر. في عصر التقلبات الاجتماعية، يبحث أعداء التغييرات عن توجهات ثابتة، عن توضيح أو عن قانون، يستطيعون بواسطته تفسيرالتحول التاريخي. إنهم يواجهون التغييرات الممقوتة بمشروع النظام الثابت الراسخ. فهم يرفضون مجتمع الإصلاح المستمر. كما أنهم يفضلون الإنجاز العظيم النهائي، الذي يحل كل المشاكل السياسية بضربة واحدة.

كان أفلاطون أول من قدم بكتابه الأساس «الدولة» مثل هذا الإنجاز الكبير. ستكون صورة أفلاطون كعدو أول للمجتمع المفتوح مفاجأة لكثير من القراء. ألم يكن أفلاطون التلميذ المتميز لسقراط، الذي تناول أيضا في مشروعه للدولة العقل والعدالة؟ أليس هو الأب الأول لمجمل الفلسفة

الأوربية؟ لذلك يعتبر نقد بوبر الحاد لأفلاطون عند كثير من الفلاسفة الأكاديميين المرموقين انتهاكا للمقدسات.

لم ينكر بوبر مكانة أفلاطون في تاريخ الفلسفة مطلقا، بل العكس هو الصحيح. فقد وصفه في الجزء الأول من «المجتمع المفتوح» بأنه «أعظم الفلاسفة على مر العصور». كما يعبر عنوان «سحر أفلاطون» بطريقة جيدة للغاية عن الموقف المتناقض، الذي اتخذه بوبر تجاه أفلاطون. يعتبر أفلاطون عنده مفكرا فاتنا، فيلسوفا فنانا وخياليا، يستطيع أسر لب قرائه. لكنه يعتبر في نفس الوقت أيضا مضللا شموليا خطيرا.

أما عن أن أفلاطون قد فكر وكتب بعقلية سقراط، فإن بوبرقد أنكر ذلك دائما. لقد بدت له العلاقة بين أفلاطون وسقراط مختلفة تماما. ظل سقراط في رأيه ممثلا مخلصا للحرية، فهو الشخص الذي كما ذكِرَ في دفاع أفلاطون عنه انتصر لكرامته الذاتية، وللقرارات النابعة من ضميره في مواجهة سلطات الدولة. لم يكن سقراط ديمقراطيا، لكنه ظل في رأى بوبر شخصا حوّل «مبدأ النقد» إلى دافع ومحرك لحياته ولممارسته للفلسفة. أما أفلاطون، سليل صفوة أثينا القديمة الأرستقراطية، فقد قصد منذ البداية في رأى بوبر تبريرسيادة الطبقة المتوارثة. فمصالحه تطابقت دائما مع المصالح الأرستقراطية في أثينا القديمة.

لقد كان ضمن الثلاثين طاغية، الذين حكموا أثينا بعد هزيمتها بالتعاون مع العدو اسبرطة، أقارب أقربين لأفلاطون. ظل سقوط الحكم الأرستقراطى، والحكم الذي دفع إليه الديمقراطيون ضد سقراط، تجارب كابوسية عند أفلاطون. يقدم بوبر أفلاطون كمحافظ خائب الأمل، يريد بفلسفته أن ينزع الشرعية عن الثورات الاجتماعية والسياسية. وطبقا لذلك يعتبر كتاب «الدولة» أي «جمهورية أفلاطون» مشروع نظام اجتماعي مثالي راسخ، لا يستطيع أن يوجد فيه أي تغير، لأن «فكرة العدالة» تعتبر قد تحققت فيه بصورة نهائية.

لكن عدالة أفلاطون لا تعتبر عند بوبر تلك التي نصفها منذ عصر التنوير بشعارات «حرية، عدالة، إخاء». بل إن مبدأ العدالة الذي وضحه أفلاطون «لكلٍّ مَالَهُ» يعني بالعكس: إنه يعني أن على كل إنسان أن يؤدى وظيفته في المجتمع على أحسن وجه، التي تم تخصيصها له حسب طبقته ومولده. فالعدالة هنا لا تعنى شيئا آخر غير تثبيت أركان دولة الطبقات، التي لا يمكن إصلاحها. لقد تمت في مشروع هذه «الدولة المثالية» صياغة كثير من التطورات الوخيمة العواقب، مثل تلك التي تم تحقيقها في المجتمعات الشمولية في القرن العشرين كالرقابة والاستعباد والحط من قيمة أغلبية السكان، بتحويلهم إلى عبيد عمل، والعسكرة الصارمة للمجتمع.

تبعا لبوبر لا ينطلق المشروع الاجتماعي لأفلاطون من المساواة، وإنما من التفاوت الطبيعي للبشر، تفاوت في الحالة الأحيائية (البيولوجية)، كما هو أيضا في الحالة القانونية الأخلاقية. وبتعبير آخر فإن البشر «الأقيم» أحيائيا (بيولوجيا) لهم أيضا أن يطلبوا حقوقا أكثر وسيادة على الآخرين. يقبل أفلاطون مثل هذا التفاوت وتلك التفرقة ليس فقط بين اليونانيين وغير اليونانيين (من يُسمَّون «البربر» أي الهمج)، وإنما أيضا بين مجموعات المواطنين في الدولة الواحدة.

يحتوى هذا العرض لفلسفة أفلاطون السياسية على توازيات مع أحداث العصر، التي لم تكن بادية للعيان لقراء ذلك الوقت فقط، وإنما لم تزل واضحة اليوم أيضا. يعتبر أفلاطون في رأي بوبر رائدا للنظرية العنصرية النازية. وهو يتهمه بصراحة تامة بأنه واضع «النظرية العنصرية الأحيائية (البيولوجية)».

يتناول أفلاطون في هذا الصدد قبل كل شيء عنصر السادة ممن يطلق عليهم مسمى «الحراس»، المكلفون بقيادة الدولة وحكمها. إن الحراس هم إجابة أفلاطون على قضية التحول الديمقراطى في أثينا، التي شككت

بصورة متزايدة في السيادة الطبيعية للأرستقراطيين المقيمين فيها من قديم الزمان. فمن خلال برنامج للانتقاء الأحيائى (البيولوجى)، وللتربية المراقبة والمرتبة بصرامة، التي تتمثل نموذج الطبقة الحاكمة في اسبرطة، يتم حسب تصورات أفلاطون تربية طبقة حاكمة جديدة راسخة، تستطيع أن تقضي على أي محاولة تغيير في مهدها، وأن تحصن أرستقراطية أثينا من تصاريف القدر.

يتعلق الأمر عند أفلاطون بـ « كل » الدولة. لقد أصبح رائد « أسلوب اجتماعي خيالي »، يدعي حل كل المشاكل بضربة واحدة، ويحدد دور الفرد في التكيف مع المشروع الجماعي الكبير. فالفرد لا يعني شيئا عنده. إنه يعتبر ترسا صغيرا فقط في عجلة المجتمع.

يتجه مشروع دولة أفلاطون في رأي بوبر ـ ضد مبدأين هما: مبدأ « الفردية »، الذي يطالب باحترام حرية وكرامة الفرد، ومبدأ « العالمية »، الذي يعني أن كل إنسان يستطيع أن يطالب بنفس الحقوق. لكن مبادئ المجتمع المفتوح هذه لا تعتبر عند بوبر وليدة عصر التنوير فقط، وإنما قد نادى بها أيضا معاصرو أفلاطون وفي مقدمتهم من يسمون « الجيل العظيم »، وهم مجموعة من المفكرين، الذين عاشوا ودَرَّسوا في أثينا في زمن حربها ضد اسبرطة. لقد أكدوا لأول مرة في رأى بوبر على مسؤولية الإنسان عن مصيره الذاتي.

يضاف إلى هذه المجموعة بجانب سقراط آخرون، من بينهم الفيلسوفان بروتا جوراس وديموقريط والمؤرخ هيرودوت وفي مقدمتهم زعيم ديمقراطية أثينا بيريكليس، الذي دعا في خطبته الجنائزية المشهورة إلى المساواة بين الناس أمام القانون. ينتمي كثير من دعاة التنوير اليونانيين هؤلاء إلى حركة السفسطائيين، الذين سبَّهم أفلاطون بأنهم دجالون ومحرفو كلام، على عكس بوبر الذي اعتبرهم روادا للديمقراطية الحديثة وللمذهب الإنساني.

وفي المقابل ينظر بوبر إلى أفلاطون نفسه على أنه يمثل بداية عصر « تمرد على العقل » .

يفسح بوبر الجزء الثاني من كتابه للفلاسفة، الذين واصلوا هذا « التمرد ضد العقل » . هيجل وماركس، كلا « النبيين المزيفين » يعتبران فيلسوفا التأريخية الرائدين الحقيقيين. أيضا أرسطو، تلميذ أفلاطون، وممثل للفلسفة الكلاسيكية الإغريقية ذو تأثير فائق مثله، لم يسلم من حساب بوبر. فأرسطو كما يقول بوبر انطلق مثل أفلاطون من مبدأ التباين الطبيعي للبشر، ودافع طبقا لذلك عن العبودية . إن نظرية أرسطو، القائلة بأن كل الأشياء قد نشأت من أول الأمر لأجل غرض ثابت، قد أثرت في آراء هيجل وماركس، وطبقا لها يعارض تاريخ الإنسانية « حتميا » اكتماله، سواء أكان هذا الاكتمال تحقيق الحرية في الدولة الحديثة عند هيجل أو المجتمع الخالي من الطبقات عند ماركس. أيضا هنا سيتحول الفرد إلى أداة فقط لعقل العالم الأعلى .

يستنكر المنظر العلمي بوبر منهج « الجدلية » ، الذي يروج له هيجل استنكار خاصا . ينشأ التقدم طبقا لهذا المنهج من خلال أن موقفا محددا « نظرية » تتم مناقضته بموقف معارض « نظرية معارضة » ، ويتم « حل » كلا الموقفين في صورة توفيقية، أي من خلال موقف جديد ، يربط حقيقة النظرية والنظرية المعارضة معا ، حيث يبدأ هذا التطور الجدلي من جديد على مستوى أعلى . فالجدلية عند هيجل وماركس هي منهج التفكير « العلمي » ، كما أنها أيضا القانون ، الذي يتطور الواقع طبقا له . يعتبر هذا المنهج عند بوبر لا منطقي ولا علمي .

إن المواقف المتناقضة والمتعارضة لا يمكن أن تكون أيضا حقة . لذلك يظل عنده هيجل هو « الساحر المنطقي » ، الذي « يخرج من قبعته الوهمية الخالصة أرانب حقيقية طبيعية بمساعدة الجدلية قوية السحر » .

يعتبر حكم بوبر على هيجل حكما ساحقا ليس فقط لأسباب علمية، وإنما أيضا لأسباب إنسانية وسياسية، فهو الانتهازى، الذي جعل من نفسه البوق الفلسفي لسلطة بروسيا، وألَّه الدولة، وبرر الحرب كوسيلة حتمية لتحقيق أهداف التاريخ العالمي.

في المقابل يعتبر حكمه على ماركس، الذي نقل قانون الجدلية إلى الاقتصاد والعلاقات المادية، أخف بصورة أساسية. فالمذهب الماركسي يعتبر «دينا ماديا وصوفيا في وقت واحد»، لكن بوبر يعترف لهذا المذهب على كل حال بمقاصد إنسانية جادة، هي تحقيق العدالة الاجتماعية. أما التوقعات التي ساقها ماركس عن مستقبل المجتمع الرأسمالي، فقد أثبتت جميعها فشلها، فلم يحدث إفقار الطبقات العاملة، وتم إقصاء الثورة الاجتماعية من خلال الإصلاحات إلى حد بعيد.

أما المجتمع المفتوح، فإنه يستطيع في رأي بوبر الاستغناء عن المشروع الكلي الخيالي، وأيضا عن أي نوع من التنبوء التاريخي. فقد أنشأ من العلاقة الوثيقة بين مبادئ نظريته العلمية والفلسفة السياسية نظرية ديمقراطية جديدة، ليس أساسها الحتمية التاريخية وإنما الحرية ومسؤولية المواطن عن نفسه.

فالسؤال الفائق الأهمية عند فلاسفة مثل أفلاطون وماركس: «من ينبغي أن يحكم؟» يجب أن يحل محله سؤال مختلف تماما هو: كيف يجب تحديدا إنشاء نظام سياسي يحمي حرية المواطن ويرتقي بالعدالة الاجتماعية؟ لذلك يؤدي النقد في رأي بوبر دورا حاسما في الديمقراطية كما في العلم. يجب على الديمقراطية أن تفسح المجال للمعارضة وللنقد العلني، كما يجب عليها إنشاء مؤسسات تسمح بمراقبة أخطاء السياسيين الذين يحكمون. فالنظرية الديمقراطية عند بوبر إذا تتضمن أيضا ما يسمى اليوم «المجتمع المدني».

المهم أنه يجب أن يملك الشعب وممثلوه إمكانية سحب الثقة من الحكومة بطريقة سليمة. تكاد أن تكون هذه هي الخاصية الحاسمة للديمقراطية عند بوبر. فليس المهم من يحكم، وإنما المهم هو إمكانية الخلاص من الحكام مرة أخرى بطريقة سلمية. إن كل الطغاة يتصفون بأنهم كحكام يلتصقون بكراسيهم، ولا يتراجعون إلا أمام ضغط القوة. فإمكانية النقد المؤمن مؤسسيا، وإجراء مشروع لإقالة الحكومة، هما تحديدا ما يميزان الديمقراطية عن الدكتاتورية.

ليس للمجتمع شكل نهائي أبدا يمكن للإنسان أن يقيسه عليه مثل مَشَدّ يلبس. فتخطيط المجتمع المفتوح يضع في حسبانه أنه يقوم في الأحوال العادية بإصلاحات وتغييرات دائمة. وبدلا من وضع مشروع إجتماعي خيالي ضخم، يضع بوبر إصلاحا محدد الهدف للأحوال السيئة كل على حدة. إن مصطلحه الذي صاغه لذلك «piecemealengineering» قد ناله من خلال الترجمة إلى الألمانية سوء فهم كبير، حين صار معناه «إصلاح لا يكتمل». لكن المقصود بالمصطلح إصلاح يتقدَّم «على خطوات»، معتمدا على تحليل دقيق للمشاكل الموضوعية. يعتبر هذا الإصلاح مثل البحث العلمي عملا لا ينتهي أبدا، كما لا يدعي مطلقا قول الكلمة النهائية أو الوصول إلى المنتهى.

إن هذا الاتجاه «الاستماع إلى البراهين النقدية، والتعلم من التجربة»، الذي يطالب بوبر بتطبيقه في ميدان العلم وأيضا في ميدان العمل السياسي، يسميه «العقلانية النقدية». لقد كان هذا أيضا اسم الاتجاه الفلسفي الذي أسسه بوبر، والذي انضم إليه في العقود التالية للحرب العالمية الثانية عدد كبير من التلاميذ في كل من أوربا والولايات المتحدة الأمريكية.

انتهى بوبر من كتابة الجزء الأول من كتابه عام ١٩٤٢م، ومن كتابة الجزء الثاني في شباط (فبراير) ١٩٤٣م. لقد كان مهتما إلى أقصى حد بظهور

الكتاب قبل نهاية الحرب، حتى يستطيع أن يلعب دورا كتوجيه قيمي سياسي في بناء نظام ما بعد الحرب الديمقراطي. بدأ وفقا لذلك فورا في البحث عن دار نشر، والذي كان يجب أن ينظمه من بعيد، إذ أنه لم يكن من المحتمل العثور على ناشر إلا في انجلترا أو في الولايات المتحدة الأمريكية. من ناحية ثانية تسبب ذلك في تحمله مصاريف كثيرة. فقد تحتم عليه كتابة عدة نسخ من المخطوط، كما تم إرسال عدد كبير من الخطابات والبرقيات إلى الولايات المتحدة الأمريكية وإلى أوربا. كتب بوبر في البداية إلى أصدقاء في الولايات المتحدة الأمريكية، كان مازال يعرفهم منذ الأيام السابقة في فيينا، والذين أعطاهم توكيلا بأن يسلموا المخطوط لدور نشر معينة. لقد كان قلقا وغير راض عن جهود أصدقائه، وفي النهاية يائسا من النجاح الذي تأخر.

عندما نشر الكتاب أخيرا في لندن عام ١٩٤٥م، كانت الحرب قد انتهت منذ عدة شهور، لكن عُرِفت فورا أهميته لهذه المرحلة في الدول الناطقة بالإنجليزية. لقد أصبح بوبر بنظريته عن المجتمع المفتوح الصوت الفلسفي للغرب لدى الرأي العام بدرجة أكبرو في الجامعات بدرجة أقل. بانهيار دول الكتلة الشيوعية في وسط وشرق أوربا، يكون نقده للشمولية قد عاش تأكيد صحته بصورة هائلة ومؤلفه مازال على قيد الحياة. منذ هذه اللحظة على أبعد تقدير نالت فلسفة بوبر السياسية في قارة أوربا التقدير المستحق. لقد أظهر كتاب «المجتمع المفتوح وأعداؤه» مالم تظهره إلا أعمال قليلة من قبل، وهو أن الفلسفة تستطيع أن يكون لها صوت عالٍ ومدوٍّ في صراع الحرية ضد الاستعباد.

الطبعات:

KARL R. POPPER: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bände. Band1: Der Zauber Platons. Band 2: Falsche Propheten. Übersetzt von P. Feyerabend. Herausgegebene und korrigierte Übersetzung von H. Kiesewetter. Tübingen: Mohr/Siebeck 2003.

ميثاق اجتماعي للعب النظيف

جون راولس
نظرية العدالة (١٩٧١م)

إن حال الكتب في المجتمع الإعلامي الحديث مثل حال البشر، يجب أن يلفتوا الأنظار إليهم، وأن يظهروا على خشبة المسرح في زي مبهر للنظر ما أمكن، وأن يقنعوا المشاهد المتعجب بأن شيئا جديدا مدهشا وثوريا قد ظهر، لا يستطيع أن يمر عليه ببساطة دون أن يضع نفسه في موقف تسلل كامل. فهؤلاء المنادون في السوق، الذين أنجزوا بالإعلان صناعة خاصة بهم، يجب أن يصحبوا أي كتاب منذ دخوله إلى العالم، لو أراد أن يكون له حظ عند الجمهور. ثم عندما يكون المؤلف أيضا لبقا إعلاميا ووجها سينمائيا، ويمكن أن يقدم في البرامج الحوارية، وفي المناقشات والندوات الحية، وفي الأحداث والمناسبات الثقافية، إذا سيبدو نجاح كتابه مضمونا. لا تمثل الكتب الفلسفية هنا أي استثناء، فهي أيضا تمثل الآن منتجات للصناعة الإعلامية.

لكن ربما يعتبر أمرا مريحا تسجيل أن كل شيء بالنسبة لهذا الكتاب بالذات كان مختلفا تماما، وهو الذي يعتبره كثيرون أهم عمل فلسفي في النصف الثاني من القرن العشرين. دخل كتاب «نظرية العدالة» للأمريكي جون راولس في ميدان النقاش الفلسفي العالمي في أول الأمر كفتاة غير

مهندمة ولا مرتبة. لقد نشرت الكتاب عام ١٩٧١م دار نشر جامعة هارفارد ذات الشهرة الفائقة في غلاف بسيط أخضر، يحتوى على عدة مئات من الصفحات، ومكتوب بلغة إنجليزية جافة متحذلقة. بذلك تحققت له كل الشروط ليصبح كتابا أكاديميا راكدا. كان المؤلف يكره كل أنواع الشهرة، يتلعثم، ولم تكن ترى له دائما على الغلاف أو في المقالات الصحفية إلا نفس الصورة الضوئية، التي تبدي وجها نحيفا وقورا ذا نظارة من العاج.

لكن بعد مرور عشر سنوات على نشر الكتاب كان هناك أكثر من ألفي عمل علمي تناولوه بالبحث والتحليل. لقد أثبت كتاب راولس نفسه بهدوء وباستمرار. استمال الكتاب القراء بحججه التي استغنت عن الألفاظ الرنانة. لكن المهم أنه قد اتضح للقارئ سريعا، أن هذا الكتاب يمثل علامة فارقة في مجال الفلسفة السياسية. فقد أقدم أحد الناس هنا بعد زمن طويل جدا على صياغة القواعد الأساسية للحياة الاجتماعية المشتركة، التي تطلب سريانها لكل الثقافات في كل العصور.

مع راولس أعطت الفلسفة الحديثة أخيرا أيضا إجابة على نظرية أخرى للعدالة، نظرية الدولة المثالية، التي وضعها أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد. فقد واجه راولس مبدأ العدالة الأفلاطوني «لكلّ ما لهُ» كأساس لمجتمع الطبقات الثلاث المقسم بصرامة، بمطلب «العدالة كإنصاف». لم يكن ما يهم راولس استقرار الدولة مثل أفلاطون التي يجب أن تحمي نفسها من مطالب الشعب. بل إن راولس أراد إثبات أن هناك مطالب مشروعه للمواطن، تعبر عن نفسها في حقوق لا تسقط بالتقادم. يجب ربط مبادئ الحرية في الديمقراطية الغربية بإنجازات ومكاسب دولة التكافل الاجتماعي.

يطلب منا راولس أن نفهم المجتمع على أنه ميثاق اجتماعي شامل لكل المواطنين، يعتمد على مبدأ الإنصاف والنزاهة. لقد صار بصياغته الجديدة لنظرية العقد الاجتماعي فيلسوف حقوق الإنسان والديمقراطية الاشتراكية

فائق التأثير في القرن العشرين. لقد أعطى كتاب «نظرية العدالة» الشعور بالعدالة، الذي نشأ في عصر التنوير، وعبر عن نفسه في مطالب الحرية والمساواة والإخاء الشهيرة، شكلا نظريا جديدا.

يعتبر الاقتناع الحر بالحقوق الإنسانية، التي لا تسقط بالتقادم راسخا في الثقافة الأمريكية السياسية منذ القدم (المترجم: للأمريكان والغربيين فقط). نشأ جون راولس أيضا في محيط مطبوع بإيمان ديني قوي بالخير في الإنسان، وبإمكانية تحقيق عالم تسوده العدالة. لقد ظهرت قضايا النظر إلى العالم وإلى السياسة مبكرا في حياة الإبن الثاني من خمسة إخوة لأسرة ميسورة الحال في مدينة بالتمورى في ولاية ميريلاند الأمريكية. كان والداه كلاهما ناشطين في خدمة الحقوق المدنية. فقد برزت أمه في حركة حقوق المرأة، أما أبوه المحامي المشهور فقد كان من أنصار الديمقراطيين، وكان موضع ثقة عميقة لحاكم ميريلاند.

كانت هنا على حدود الولايات الجنوبية القديمة أيضا ذكريات الحرب الأهلية من ١٨٦١م حتى ١٨٦٥م مازالت حية، والتي شاركت فيها الولايات الشمالية بقيادة رئيسها أبراهام لينكولن من أجل إلغاء العبودية. لقد ظل لينكولن، المناضل السياسي الرائد من أجل الحقوق المدنية، مثلا أعلى عند راولس حتى نهاية حياته. فراولس لم يقبل أبدا ما يسمى التفرقة الطبيعية على أساس العرق أو الحسب والنسب أو الدين أو أي شيء آخر. ورغم أنه شخصيا قد تمتع بتعليم ممتاز في المدارس الخاصة في جامعات الصفوة، فإنه كان شديد الحساسية تجاه قضايا العدالة وتقسيم الامتيازات الاجتماعية.

تحولت الحرب العالمية الثانية أيضا إلى تجربة مؤثرة فيه. فقد تم إرساله جنديا إلى جبهة المحيط الهادى، بعد آدائه لامتحان البكالوريوس في جامعة برينكتون الشهيرة. وعندما ألقى الأمريكيون في آب (أغسطس) ١٩٤٥م قنبلة ذرية على هيروشيما، وصف هذا العمل وكرر ذلك أيضا فيما بعد

دائما بأنه إثم عظيم، رغم أنه لم يشك في شرعية دخول أمريكا الحرب.

واصل راولس ابتداءً من عام ١٩٤٦م دراسته للفلسفة في جامعتي برينكتون وكورنيل وأنهاها عام ١٩٥٠م برسالة دكتوارة. لقد كان علم الأخلاق آنئذ في بؤرة اهتماماته. كان هذا العصر هو العصر الذي ازدهرت فيه الفلسفة التحليلة في الدول الأنجلوسكسونية، وهو اتجاه فلسفي يهتم بالتعامل الدقيق مع اللغة، و„بتحليل» المصطلحات والبراهين الفلسفية. أصبح راولس أيضا تحليليا، بمعنى أنه قد تعلم بناء حججه وبراهينه بدقة وحذر، لدرجة تثير عند القارئ أحيانا انطباع التكلف. يؤكد راولس دائما أبدا أن علم الأخلاق والفلسفة السياسية يجب أن يعمل كلاهما بدقة مثل العلوم التجريبية.

أما فيما يخص اتجاه ومضمون بحوثه، فلم يحصل من الفلسفة التحليلية إلا على دوافع وبواعث قليلة. فقد نظرت هذه الفلسفة إلى قضايا تأسيس القواعد والقيم على أنها لا جدوى منها، وحصرت نفسها تماما في بحث معنى المصطلحات والتقييمات الأخلاقية. لكن راولس أراد العودة إلى المضامين. فقد أراد أن يوضح أيها يعتبر المبادئ الأخلاقية، التي ينبغي أن تكون حاكمة لسلوكنا الاجتماعي وللسلوك بين البشر.

تحتم عليه في ذلك قبل كل شيء أن يناقش النظرية الأخلاقية فائقة التأثير في محيط اللغة الإنجليزية، وهي «مذهب المنفعة»، الذي أسسه في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر كل من چيريمي بينتهام وجون ستيوارت ميل. فمذهب المنفعة، الذي اشتُقَّ اسمه من الكلمة اللاتينية «utile» = «نافع» نظر إلى معايير السلوك على أنها مبررة قانونا، عندما تُثْبِت أنها نافعة، بمعنى أنها تخدم الصالح العام. فقد اهتم مذهب المنفعة بنتائج العمل. وفي ذلك تعتبر النتائج التي تشمل المجتمع كله هي الحاسمة، وليس ما يشمل المواطنين فرادى. وصارت جملة جيريمي بينتهام مشهورة،

التي تعتبر هدف ومقياس السلوك الأخلاقي طبقا لها هو « السعادة الفائقة الكبرى لعدد من الناس فائق الكبر ما أمكن » .

كان راولس نفسه في البداية قريبا من مذهب المنفعة. فقد نشأت نظريته على مراحل كثيرة متفرقة على مدى عشرين عاما كاملة، تقدم فيها من توسعة مذهب المنفعة إلى نقده. لم يظهر له في هذا الوقت إلا عدد قليل من المقالات، التي أبانت حقا مواصلة تفكيره للتطور الدائم. أثر فيه أولا هنري سيد جويك، ثالث رواد مذهب المنفعة، بجانب بينتهام وميل، الذي طالب في كتابه « مناهج علم الأخلاق » باستنباط المبادئ الأخلاقية من العقل السليم وليس فقط من كمية النفع العام، وإنما أيضا مراعاة تقسيمه تقسيما عادلا ومنصفا.

تبنى راولس هذه المطالب. فقد انطلق هو أيضا في أول الأمر من المواقف اليومية الأخلاقية العادية، ومن إحساسنا الأخلاقي العادي. فقد بحث في ذلك منذ البداية مسألة كيف نتعامل مع القضايا الأخلاقية، بمعنى بمساعدة أي مقاييس نستطيع أن نقرر هل تعتبر أعمال معينة جيدة أو غير جيدة للمجتمع. اقترح راولس في أحد مقالاته المبكرة أنه يمكن توضيح وإنارة قضية أخلاقية مخصوصة من خلال « حكام أخلاق مختصين » بمساعدة « أحكام أخلاقية سديدة ».

في أحد الأعوام المثمرة للغاية لتفكيره، الذي قضاه في المدة من ١٩٥٢م حتى ١٩٥٣م في أكسفورد، طور فكرة موقف نموذجي، أي وضع مُتَخَيَّل، يجب على الإنسان أن يضع نفسه فيه في موضع حَكَمٍ أخلاقي. لقد سماه « موقفا أصليا » ومن ثم « موقفا ابتدائيا »، والذي ترجم إلى الألمانية بـ « بدائية ». فالبشر الذين يجب عليهم اتخاذ قرارات أخلاقية، ينبغي عليهم أن يضعوا أنفسهم في موقف، يتفاهمون فيه على أساس المساواة حول قواعد ومقاييس لمثل هذه القرارات. ويجب أن يتم قبول هذه القواعد والمقاييس من الجميع، وأن تسري على الجميع.

لقد بدأ راولس في الابتعاد عن مذهب المنفعة الخالص. فلا ينبغي اختبار الفعل أصلا على أساس المنفعة، وإنما على أساس ما إذا كان يتوافق مع القواعد المعترف بها. لقد حاول راولس في مقاله «مصطلحان قواعد يان» المنشورعام ١٩٥٥م أن يبين أي قواعد يعني، ألا وهي القواعد التي تُثَبّت ما يسمى «تطبيقا اجتماعيا». إنه يعني بذلك صورالسلوك المفروضة في كل مجتمع، والتي تجبرنا على عمل محدد في موقف محدد. فعندما أعقد عقدا مع أحد الناس، لا أستطيع أن أخرج بسهولة من العقد عندما تبدو لي نتائج أو منافع تعاقدي فجأة مشكوكا فيها. يجب عليَّ أن ألتزم بالقوانين، التي يتم استيفاء العقود طبقا لها. بذلك يكون راولس قد وصل إلى نوع من «مذهب المنفعة القواعدي». فخير المجتمع كان متوقفا على اتباع نظم قواعد عقلية اجتماعية.

اتجه راولس حينئذ بصورة نهائية إلى قضية المؤسسات الاجتماعية العادلة. كانت المسألة التي شغلته أساسا هي: كيف يمكن تعريف عدالة المجتمع؟ أيستطيع الإنسان هكذا مثلما فعل أتباع مذهب المنفعة، أن يجعلها متوقفة على الصالح العام لمجتمع ما؟

لقد وصل راولس إلى نتيجة، هي أن تراكم الرخاء الاجتماعي العظيم ما أمكن ذلك لا يجب أن ينسجم بالضرورة مع إحساسنا بالعدالة. يعتبر، طبقا لمقاييس مذهب المنفعة، من المحتمل تماما على سبيل المثال أن قلة من الناس تملك الكثير جدا، وكثيرون غيرهم لا يملكون شيئا، أو أن هذا الصالح العام يتزايد ويتكاثر من خلال القيام بأعمال السخرة والعبيد. أراد راولس أن يبعد مثل هذا الاستنتاج. فقد كانت العدالة تعني عنده، أنه لا يمكن السماح بالتضحية بكرامة المواطن الفرد لحساب الصالح العام المزعوم.

لذلك تراجع راولس عن مذهب المنفعة، الذي كما هو واضح لم يستطع أن يبرهن بصورة كافية، لا على الحقوق المقدسة، ولا على التأمين

الاجتماعي لكل مواطن. وقد كان سؤاله وقتئذ هو: كيف يمكن تأسيس «عدالة كإنصاف»، تضع في اعتبارها حقوق وأيضا احتياجات الفرد بصورة مناسبة.

اعتقد راولس أنه يستطيع أن يطور مقاييس الإنصاف هذه من نموذجه للحالة البدائية. في مقاله «العدالة كإنصاف» المنشور عام ١٩٥٧م أضاف إلى هذا النموذج لبنة حاسمة هي: أولئك الذين عليهم في الحالة البدائية أن يبتوا في مبادئ العدالة، يجب عليهم أن يفعلوا هذا تحت «قناع الجهل»، بمعنى أنه غير مسموح لهم أن يعرفوا أي وظيفة سوف يشغلونها في المجتمع فيما بعد، وهل سيعدون من الناجحين واسعي الثراء، أم الأقرب أنهم سيعدون من الأقل نجاحا وثراءً.

انطلاقا من هذه الأفكار الأساسية، بدأ راولس منذ الخمسينات في بناء نظريته. فبعد أن تولى منصب أستاذ كرسي في جامعة هارفارد عام ١٩٦٢م، واستقر في مدينة ليكسينجتون القريبة، وجد أخيرا الوقت لتعميق وتحضير نظريته في العدالة في مخطوط كبير. لم يتغير شكل حياته فيما بعد. فقد عاش عيشة منعزلة خجولة من مواجهة الجمهور، تركز على الكتابة وآداء الواجبات الجامعية.

صار عقد الستينات عقدا حاسما بالنسبة لنشأة أهم كتاب لراولس. فقد استخدم المخطوط المتنامي والمتغير دائما مادة علمية لحلقات الدراسة الجامعية. برز كتاب «نظرية العدالة» إلى الوجود في صورته النهائية وسط العصر الصاخب لحرب فيتنام، عندما وصلت الثورة الطلابية في الولايات المتحدة الأمريكية وفي غيرها من الدول الغربية إلى ذروتها، وسيطر المذهب الماركسى على المناقشات السياسية في الجامعات.

يدوركتاب راولس حول موضوع القيمة الجوهرية لمجتمع مًّا. أما أن العدالة بالنسبة للحياة المشتركة بين الناس تعتبر أساسية بالضبط مثل الحقيقة

بالنسبة لمعرفتنا للعالم، فإن هذا ينتمي عنده إلى الحدسيات والرؤى في الحياة اليومية، وإلى هذا الشيء المطبوع بعمق في فهمنا الإنساني العادي. فالموقف الذي ينظر إليه على أنه عادل، لا يسمح بتغييره إذاً إلا إذا تمت بهذا التغيير إزالة مظالم لم تزل قائمة، مثلما أن نظرية ينظر إليها على أنها حقيقية، لا يسمح بالتسليم ببطلانها إلا إذا تم بالنظرية الجديدة تقليل عدد الأخطاء في النظرية السابقة.

فالعدالة عند راولس لا تقبل الحلول الوسط. لذلك اتخذ موقفا واضحا في الجدال، الذي تم في الفلسفة بين أنصار العدل وأنصار الخير والصالح العام. جعل مذهب المنفعة السلوك الصحيح العادل خاضعا للسلوك الخَيِّر، أي خاضعا للصالح العام، والذي يمكن الوصول إليه من خلال هذا السلوك الخيِّر. فالخير طبقا لذلك يسبق العدل في الترتيب. يعتبر أمرا حاسما بالنسبة لمذهب المنفعة ما الذي سيظهر كنتيجة للآخر. قلب راولس نظام القيمة هذا. فالعدل عنده يسبق الخير. فالخير وما يستحق السعي لأجله عنده هو قبل كل شيء هذا الذي يعتبر عدلا.

تبرهن أسبقية العدالة هذه على موقف راولس في الصراع العقائدي بين الحرية (الليبرالية) والاشتراكية، الدائر في العالم الغربي منذ الثورة الفرنسية. فقد أعطى الاتجاه الحرالأولوية للحرية ولحقوق المواطن الفردية، وأعطت التطبيقات المختلفة للاشتراكية الأولوية للعدالة وللإصلاح الاجتماعي. لقد سيطر الاتجاه الحرعلى الثقافة السياسية في الدول الناطقة بالإنجليزية، واتحد بذلك في الأغلب الأعم مع الفلسفة الأخلاقية لمذهب المنفعة.

مثل جون راولس وقتئذ اتجاها حرا، انقلب على مذهب المنفعة، كما انقلب أيضا على المذهب الاشتراكي. فبرنامجه هو «العدالة كإنصاف»، التي تسعى حقا إلى الحماية الاقتصادية للضعفاء اجتماعيا، لكنها على عكس الاشتراكية ليست مستعدة للتضحية بالحرية وبالحقوق المدنية

للمواطن عند الاشتباه، من أجل إزالة المظالم الاجتماعية. يريد راولس مجتمعا فعالا اقتصاديا، لكنه يجب أن يخضع للإصلاحات الاجتماعية. كما أنه يريد أن يبين أن مذهب المنفعة، ليس متطابقا بالضرورة مع رأس المال الاحتكاري غير الموجه.

تستند العدالة عند راولس إلى تقسيم «الممتلكات الأساسية» المحددة في مجتمع مَّا، يضاف إليها بصورة خاصة الحريات والحقوق، كتعبيرعن احترام الإنسان لنفسه، وأيضا السلطة والتأثير والدخل والحصول على المناصب والمكانة. فالعدالة تتحول بذلك إلى صفة للمؤسسات، التي تقسِّم مثل هذه الممتلكات العامة. يسمى راولس مجموع هذه المؤسسات «البناء الأساس» للمجتمع.

يمكن أن تصير العدالة في المجتمع عند راولس موضوعا ذا أربع مستويات هي: مبادئ العدالة، والعدالة في الدستور، والعدالة في نصوص القوانين، والعدالة في التطبيق القانوني من خلال الإدارة. تعتبر مهمة الفلسفة عند راولس هي التعامل مع المستوى الأول قبل كل شيء، ومعالجة صياغة مبادئ العدالة.

تمثل هذه الصياغة على ذلك مركز اهتمام كتاب «نظرية العدالة». يناقش راولس علاوة على ذلك النتائج التي تستنتج من هذه المبادئ للمؤسسات الاجتماعية، وأخيرا في قسم ثالث العلاقة بين مبادئ العدالة والطموح الإنساني إلى تحقيق القيم وأهداف الحياة.

وللاهتداء إلى هذه المبادئ والوصول إليها، يعود راولس في القسم الأول إلى نموذجه للحالة «البدائية». فهو يريد إذا أن يعرض المقاييس الأساسية للعدالة، على أنها نتيجة اتفاق تم بين المواطنين، في ظل شروط محددة تماما. كما يستند في ذلك على نظرية «العقد الاجتماعي»، التي قال بها في عصر التنوير فلاسفة مثل جون لوك وجان جاك روسو وإمانويل كانت.

يُسوّغ نظام الدولة نفسه طبقا لهذه النظرية من خلال اتفاق تعاقدي، يدخل به الناس من «الحالة البدائية» إلى الحالة المنتظمة في دولة. فحقوق البشر الطبيعية التي تحصلوا عليها في الحالة الطبيعية، والتي لخصها لوك في مفاهيم «حرية» و«حياة» و«ملكية خاصة»، يجب أن تتم حمايتها من الدولة. فقد جدد راولس مأثور نظرية العقد الاجتماعي في فلسفة القرن العشرين في مواجهة مذهب المنفعة. لا ينبغي طبعا أن ينبثق من الحالة البدائية أي عقد تأسيس للدولة. لكن يجب فقط تحديد المبادئ التي يجب أن تكون حاكمة «للبناء الأساس» للمجتمع.

يعتقد راولس مثل التنويريين أن الإنسان كائن عاقل في جوهره، وأن الإنسان يستطيع أن يجد مبادئ عدالة مقبولة من الجميع، بتصور الإنسان لوضع يظهر فيه العقل ويعمل بلا عائق، ويختار الناس آنئذ بالتأمل العقلي المقاييس التي تسري على حياتهم نفسها. في هذا يفكر راولس في العقل أصلا بمفهوم «العقلانية الغائية»، أي لتحقيق هدف محدد يجب أن يتم إيجاد أفضل الوسائل للوصول لهذه الغاية. فالهدف المنشود الوصول إليه هنا هو مجتمع منظم.

إن أولئك المتواجدين في الحالة البدائية المتصورة، يجب أن تتوفر لهم جميعا نفس الشروط والمتطلبات، ولا يخضعون لأى ضغط خارجي. إنهم يتتبعون مصلحتهم الخاصة، لكنهم يعلمون في نفس الوقت، أنه يجب عليهم أن يقوموا بذلك داخل جماعة اجتماعية. فهم جميعا يخضعون لـ «قناع اللامعرفة»، بمعنى أنهم لا يعلمون هل سيكونون في النهاية من الناجحين أم من الأقل نجاحا في هذا المجتمع بعد اكتمال تكوينه. لا يضمن هذا الموقف البدائي المعرَّف بهذه الطريقة أن البشر سيتخذون قراراتهم بحيادية وعقلانية فقط، وإنما بالأخص أن يراعوا دائما في تفكيرهم وقراراتهم وضع الفئات الضعيفة اجتماعيا كما يرى راولس.

لقد أنجز راولس بهذا البناء الفكري للمجتمع إنفراجة بربطه بين المصلحة الخاصة ومصلحة المجموع. فبوجوب وضعي لنفسي خلف «قناع اللامعرفة»، وقيامي دائما بدور الأقل حظا في المجتمع، لأنني أنا شخصيا يمكن أن أتعرض لهذه الحالة، فإنني أتخذ أيضا دائما موقف الجمهور، الذي يهمه أن لا يخرج أحد من تحت مظلة المجتمع.

تعتمد الحالة البدائية في رأي راولس على «توازن التفكير»، بمعنى توازن بين التصورات المختلفة للعدالة، التي تعتبر ذات شأن مرجعي لكل واحد من المشاركين في الموقف. ففي الحالة البدائية، تتم محاولة الربط بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، بأن يفصل الإنسان على سبيل المثال بين القناعات الثابتة والآراء المجردة، وأن يحاول تصفية واستخراج الوحدة الجماعية بالقناعات الثابتة.

يعتقد راولس أن الناس بمثل هذا الضبط للمصالح والقناعات المشتركة، يتبعون خطة الحد الأدنى من المخاطرة. إنه يستعين هنا بمصطلحات نظرية اتخاذ القرار الاقتصادي. فعندما أشتري أسهما، أجد أمامي عدة إمكانيات، أستطيع أن أختارمجموعة من الأسهم طبقا لها. إنني أستطيع أن أؤمن نفسي ضد أسوأ الحالات المحتملة، حيث لا ينتظر صعود مثير للأسعار، كما لا ينتظر أيضا تدهور مفاجئ لها. لكنني أستطيع أيضا اختيار مخاطرة كبرى وشراء أسهم لديها إمكانية المكسب الكبير، لكن لديها أيضا إمكانية الخسارة الكبيرة. فالخطة الأولى تسمى خطة «الحد الأقصى» الآمن، المأخوذة من مفهوم «أقصى غايات الحد الأدنى». فأنا أستهدف هنا الحد الأقصى لحالة أدنى حد محتمل السوء، بعكس خطة «الحد الأقصى» المطلق، التي أضارب فيها في البورصة على أقصى ما يمكن من ربح، حتى لو صرت هناك بعد ذلك مفلسا تماما.

يتّبع الناس عند راولس في الحالة البدائية إذن خطة «الحد الأقصى» الآمن،

لأنهم لا يعرفون أين سيستقر بهم الحال فيما بعد في الدرجة الاجتماعية. إنهم سيختارون إذن المبادئ التي تؤمنهم أيضا في حالة الحياة الأقل نجاحا. وعلى ذلك يصل إلى مبدأيه الشهيرين للعدالة وهما:

« ١ - يجب أن ينال كل إنسان نفس الحق الممكن للجميع في النظام الكلي المتوفر لنفس الحريات الأساسية.

٢ - يجب أن تتم مواجهة المظالم الاجتماعية والاقتصادية طبقا لما يلي:

أ) يجب أن تكون المواجهة بتحديد قواعد الادخار، بحيث تحقق هذه القواعد أقصى منفعة ممكنة لأقل المستفيدين اجتماعيا.

ب) ويجب أن تكون مرتبطة بالمناصب والوظائف، التي يجب أن تتاح للجميع طبقا لمبدأ التكافؤ المنصف في الفرص».

يرتكز راولس في المبدأ الأول على المذهب الحر (الليبرالي) الكلاسيكي. فكل المواطنين لهم الحق في الحد الأقصى من الحريات الأساسية وحقوق المواطنة، مادامت هذه الحقوق لا تتعارض مع حريات الآخرين. يجب أن تكون هذه الحريات والحقوق الأساسية للمواطن متساوية للجميع ومصونة. أما في المبدأ الثاني فإن الأمر يتعلق بناحيتين من نواحي العدالة، اللتين لهما صلة بالتصرف في الثروة المادية هما: عدالة التوزيع، التي تراعي الضعفاء اجتماعيا بصورة خاصة، وتكافؤ الفرص، الذي يفتح الباب للتعلم والدراسة ولإمكانية التأثير الاجتماعي. فالموضوع هنا إذن هو القيم القديمة للعدالة والإخاء.

فالجديد الذي أضافه راولس قد تضمنه المبدأ رقم ٢ (أ) فيما يسمى « مبدأ التفريق» أو « مبدأ الاختلاف». فمن خلال هذا المبدأ يصبح المجتمع ملتزما بعكس مذهب الحرية (الليبرالية) الكلاسيكي بأن يضع في اعتباره دائما حالة الأضعف اجتماعيا كمقياس حاسم. إن هذا المبدأ يحمل في طياته خطة «الحد الأقصى» الآمنة، وفكرة الدولة المعتنية بالشؤون الاجتماعية.

فعندما يكون لدي الخيار بين مجتمع أستطيع أن أصبح فيه غنيا جدا، لكن يمكن أن أسقط فيه تحت خط الفقر، وبين مجتمع الرخاء فيه محدود في شريحة عليا، إلا أن الحد الأدنى الجيد من المعيشة مضمون للأكثر فقرا، فإن الاختيار سيكون للمجتمع الثاني. إذن سيتم اختيار مجتمع يضمن أفضل حد أدنى للمعيشة.

لا يطلب راولس أية مساواة اجتماعية، لكن بمفهوم الإخاء يطالب بمجتمع يستفيد فيه الأكثر فقرا دائما من مجموع غنى هذا المجتمع. إنه مستعد للتسامح في أن الأغنياء يصيرون دائما أغنى، حتى أن المسافة بين الغنى والفقر تتسع دائما بصورة متواصلة، لكن فقط بشرط أن يتحسن بذلك توفير المواد التموينية للأكثر فقرا بشكل دائم. ويرى راولس أن تكافؤ الفرص وحريات المواطنين المكفولة لا يكفيان وحدهما لصنع مجتمع عادل. فخاصيات مثل الصحة والذكاء، اللتان تجلبان للبعض فوائد منذ البداية، لا نستطيع أن نعدها إنجازا لنا. إن الذين أضيروا بسبب الميلاد أو البيئة، يجب أن ينالوا من المجتمع دائما وأبدا مساعدة تعويضية.

لكن الخبرة مع النظم السياسية قد أظهرت أن المطالب المختلفة للعدالة يمكن أن تدخل أيضا مع بعضها البعض في أزمة. وعلى هذا يمكن أن تتم المحافظة على مبدأ الحرية بلا قيود، فقط عندما يتحمل الإنسان المظالم الاجتماعية غالبا من خلال تقييد الحريات ليس إلاَّ. كما أن الإجراءات الخاصة بالشؤون الاجتماعية من قبل الدولة، أدت أيضا دائما أبدا إلى الإضرار بالفاعلية الاقتصادية.

لمواجهة هذه الأزمات المحتملة، يضع راولس المبادئ المختلفة لنظرياته في العدالة في ترتيب تتابعي واضح. فمن خلالها فقط سوف تتحقق «العدالة كإنصاف». يفيد في ذلك ما يسمى «القواعد ذات الأولوية». يظل راولس من ناحية المبدأ حر الفكر. تقرر القاعدة الأولى ذات الأولوية أن الإجراءات،

التي تتعلق بتقسيم الأموال، لا يسمح لها أن تمس الحريات الأساسية بأي حال من الأحوال. فمبدأ العدالة الأول مقدم على الثاني، ولم يوجد في أول الكلام عبثا حين يقول: يجب في حالة الشبهة أن يتم اتخاذ القرار لصالح الحريات الأساسية. ومن ناحية أخرى تنال العدالة الاجتماعية طبقا للقاعدة الثانية ذات الأولوية ميزة السبق قبل الفاعلية الاقتصادية. فعندما يستطيع الإنسان تحقيق نتائج اقتصادية أفضل فقط على حساب الضعفاء اجتماعيا، يجب عليه في هذه الحالة الامتناع عن ذلك طبقا لرأي راولس.

إن المجتمع الذي يتصوره راولس ينبغي إذا أن يلائم الحرية، والعدالة الاجتماعية، والنجاح الاقتصادي معا، لكن بأولويات مختلفة، ففي البداية تأتي الحرية، وبعد ذلك العدالة الاجتماعية، ثم النجاح الاقتصادي. إلا أن الإنسان يستطيع أن يصف هذا الترتيب أيضا انطلاقا من الجانب الآخر، ليبين أن راولس لا يتحمل مطلقا اقتصادا غير فعال أو اقتصادا بالغ العجز. فعلى الإنسان أن يتجه إلى بناء مجتمع ناجح اقتصاديا، وحينئذ يتم إصلاح هذا المجتمع من خلال نوع من إعادة التقسيم الاجتماعي للمال، لكن دون أن يتم المساس في ذلك بقوانين الحرية.

إن المجتمع، الذي تم تنظيمه طبقا لهذه المبادئ، يشبه في كثير من الوجوه الديمقراطيات الغربية الحديثة. فالحريات الأساسية مثل حرية الاعتقاد وحرية الضمير وحرية التعبير وحرية الاجتماعات، لا ينبغي أن تسجل فقط في الدستور، وإنما يجب أن تتحقق أيضا في التطبيق على أرض الواقع. لا يُسمح بوجود تمييز بسبب لون البشرة أو الأصل أو الوضع الاجتماعي.

تقف الدول الأوربية التي تعمل للصالح العام مثل الدول الاسكندنافية بكل تأكيد أقرب كثيرا إلى تصورات راولس من النظام الأمريكي، الذي يعطي الأولوية للنجاح الاقتصادي قبل الإجراءات الاجتماعية للدولة. لكن فيما يخص نظام الملكية في المجتمع، فإنه لم يقررمطلقا نموذجا غربيا رائجا.

وعلى هذا ينقد أيضا النظام العامل للصالح العام، لأنه يحول المواطن إلى متلق لمعونة الدولة، وبذلك يدفن عزته النفسية. يفضل راولس نظام ملكية قد توجهت فيه هذه الملكية أيضا إلى وسائل الإنتاج، وأن يوضع كل واحد في حالة أن يحصل على رخائه عن طريق عمله بنفسه.

في مسألة، ما هو السلوك المسموح به للمواطن، عندما تنتهك مبادئ العدالة في المجتمع بصورة دائمة، اتبع راولس مأثورا أنجلوسكسونيا، يمتد من جون لوك حتى حركة الاحتجاج على حرب فيتنام هو: عندما تنفد كل الوسائل المشروعة، فإن راولس يقر للمواطن بالحق في العصيان المدني. فحقوق المواطن في الحرية لها في النهاية الأولوية أيضا في مواجهة مطالب الدولة.

في كتابه «نظرية العدالة» يعتقد راولس أنه توجد علاقة وثيقة بين مبادئ العدالة وبين أهداف الحياة الفردية المأمولة للمواطن. فكلاهما مرتبطان بتحقيق طبيعة يسيطر عليها العقل، وبتحقيق عزة نفس الإنسان. فخير الإنسان ينحصرعند راونس في «التنفيذ الناجح لخطة حياة عقلانية». تعتبر مبادئ العدالة في مثل هذه الحياة الناجحة المجدية، دافعا لتطوير حاسة العدالة المحفورة في الفطرة والطبع. تمثل حاسة العدالة في رأى راولس الفضيلة الأساسية، التي ترشد الإنسان إلى التعامل مع البشر الآخرين بمفهوم الحالة البدائية، على أنهم أحرار متساوون ولا تنتهك حقوقهم الشخصية. وبتعبير آخر تعتبر الحياة التي تحقق فيها الذات نفسها في نفس الوقت في رأي راولس حياة أخلاقية في خدمة العدالة، لأنها تتوافق مع طبيعة الإنسان. وبالتوافق مع ذلك أيضا يصل إلى النتيجة التالية: «ومن ثم فليس لدينا لتحقيق طبيعتنا أية إمكانية أخرى غير خطة المحافظة على حاسة العدالة كمقياس حاسم لكل أهدافنا». لقد تم في إطار هذا المفهوم أيضا تعريف الخيرعلى أنه هدف الحياة من خلال مبادئ العدالة.

بينما تابع كثيرون من كبار الفلاسفة ظهور كتابهم الأول بآمال كبيرة وغالبا أيضا بخيبة هذه الآمال نجد راولس قد فوجئ بنجاح كتابه «نظرية العدالة». فبعد أن قدم في النهاية هذا العمل للجمهور عام ١٩٧١م، أراد أن يتجه أصلا إلى موضوعات أخرى، قد أثارت اهتمامه طويلا. لقد كتب «نظرية العدالة» في البداية كما يقول لعدد من الأصدقاء على أنها مادة للمناقشة. لكن نجاح الكتاب قد بهره، وغلبه على أمره، وغير تخطيط حياته كلها.

لقد تمت ترجمة الكتاب إلى أكثر من ثلاث وعشرين لغة، وبيعت منه في الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من مائتى ألف نسخة، مما يعتبر عددا هائلا لكتاب في الفلسفة. لذلك رأى راولس نفسه ملزما بسبب هذا الصدى وتلك الاستجابة بأن يتعامل بقية حياته مع النقد الموجه ومواصلة تطوير نظريته.

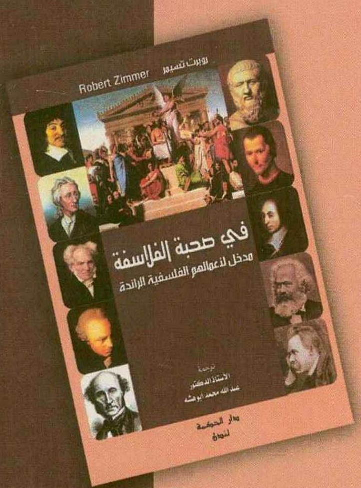
لكن الأهم من نتائج تأثير ظهور الكتاب على حياته الذاتية كان تأثيره في الفلسفة. فقد شهدت الفلسفة السياسية في كل مكان في العالم الغربي فترة ازدهار جديدة. إذ بينما كان الشعور بأفكار راولس في أوربا، هو أنها إثبات لسلامة الموقف، أثارت هذه الأفكار في الولايات المتحدة الأمريكية جدالا عنيفا. ففلاسفة الاتجاه الحر الجديد (الليبرالية الجديدة) مثل روبرت نوتسيك أو ممثلي مذهب الفردية الاجتماعية (المترجم: هو اتجاه في المذهب الرأسمالي الحر، نشأ كرد فعل نقدي على نظرية العدالة لراولس) مثل ميخائيل ڤالزر، نقدوا توجه نظرية العدالة لراولس إلى دولة الرعاية الاجتماعية.

لقد أقنع راولس من خلال «نظرية العدالة» كلا من الفلسفة والرأي العام، بأنه لا يكفي قبول الديمقراطية على أنها بديهية، وأنه فيما عدا ذلك يشتغل ببحث المسائل التخصصية المعقدة. فلو أقيمت الديمقراطية، وأُرِيدَ لها الثبات والاستمرار، يجب حينئذ أن يحل الاقتناع محل التعود. إنه واجب

الفلاسفة أن يتجهوا إلى الرأي العام، وأن يعلنوا اعتناقهم قيما معينة، وأن يذكروا للناس الأسباب التي حتمت عليهم أن يقفوا إلى جانب هذه القيم. أمّا أن الفلسفة قد عادت تناقش هذه الأسباب علنا، واحتضنت بنفسها قضية عدالة المجتمع مرة أخرى، وأن العدالة قد تلقت قواما فلسفيا حديثا، فالفضل الحقيقي في ذلك يرجع إلى «نظرية العدالة».

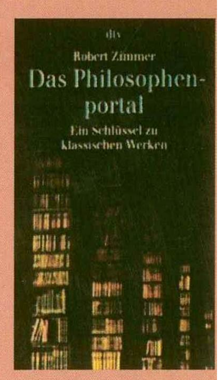
الطبعات:

JOHN RAWLS: Eine Theorie der Gerechtigkeit، übersezt von H. Vetter Frankfurt/Main: Suhrkamp، 1975.



كتب صعبة تم تيسيرها

يقدم هذا الكتاب عرضا تحليليا موجزا لستة عشر كتابا مركزيا هاما على مدى تاريخ الفلسفة هي:
«الدولة المثالية» لأفلاطون، و«اعترافات» لأوريليوس أوجوستينوس، و«الأمير» لنيقولا ماكيافيللى، و«تجارب» لميشيل مونتانيى، و«مقال فى المنهج» لرينيه ديكارت، و«أفكار» لبليز باسكال، و«مقالتان في الحكومة» لجون لوك، و«نقد العقل الخالص» لإمانويل كانت، و«العالم كإرادة وتصور» لآرتر شوبنهاور، و«إما - أو» لروزين كير كيجارد، و«رأس المال» لكارل ماركس، و«هكذا تحدث زاردشت» لفريدريش نيتشه، و«مختصرفى المنطق والفلسفة» للودفيج فيتجينشتاين، و«الكون والزمن» لمارتين هايديجر، و«المجتمع المفتوح وأعداؤه» لكارل بوبر، و«نظرية العدالة» لجون راولس.
وقد أشادت بالكتاب باعتباره إنجازا علميا فريدا مختلف الصحف ومواقع الشبكة الإلكترونية للمعلومات.
فالكتاب يمثل فى رأى موقع wissen.de «اطلاعا يزيد الثروة العلمية والمعرفية». وتقول صحيفة برلينرتسايتونج Berliner Zeitung عن الكتاب:
«لقد نجح روبرت تسيمر بهذا الكتاب في إنجاز مدخل في الفلسفة، يستطيع أن يرث الكتاب الأسطوري لفيلهيلم فايشيديل (السلم الخلفي في الفلسفة)...».



dtv



DAR ALHIKMA
Publishing and Distribution
88 Chalton Street
London NW1 1HJ
Tel: 44 (0) 20 7383 4037
Fax: 44 (0) 20 7383 0116
Email: hikma_uk@yahoo.co.uk
Web site: www.hikma.co.uk

ISBN
1 904923 86 0